

صَفَاءُ ذِيَابٍ

مَثَلَاتِ الْعَجِيبِ

فِي السِّيَرَةِ الشَّعْبِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ



تمثلات العجيب في السيرة الشعبية العربية



وراقون

للنشر والتوزيع



دار ميزوبوتاميا
للطباعة والنشر والتوزيع
بغداد - شارع المتنبي

تمثل السيرة الشعبية العربية محوراً مهماً من محاور السرد العربي القديم، وتكمن أهميتها في جوانب عدة، أولها إنها لم تكتب إلا في عصور متأخرة، فقد بقيت لزمن طويل نصاً شفاهياً يُحكى في المجالس والمقاهي. والجانب الثاني، إن السيرة بوجهها الشعبي نصٌ ثقافي بامتياز، لأن تأليفه مرّ أسوة بروايته وبالتزامن معها، بمراحل متعددة، فكل راوٍ يضيف عليه بعضاً من ثقافته وأيديولوجيته، طموحاته ومخاوفه.

وربما تمثل سيرة الملك سيف بن ذي يزن نصاً متفرداً بين السير الشعبية العربية، من خلال سعي الراوي لجعلها نصاً جامعاً، مستفيداً من مرويّات التراث العربي بما عُرف عنها من تعدّد وثرأ فضلاً عن حضور النص الديني والثقافة الشعبية، ليعمل ذلك كله من أجل إنتاج نصٍ سيري متكامل، تميزه قدرته على جمع ما يرتبط بالعجيب من شخصيات وأماكن وأزمنة في مجرى سردي منتظم، فضلاً عن طموحه لبناء حكايات واسعة لم تكن غير تفرّيعات عناصر عجيبة وردت عرضاً في مدونات السرد العربية، فقدّم أماكن متعددة لم يسمع عنها أحد من قبل، ورسم بحاراً وأودية وجبالاً وقلاعاً مستفيداً من إمكانات الخيال العربي على الخلق والابتكار، هذه العجائبيات جعلت من سيرة الملك سيف بن ذي يزن (ذخيرة العجائب العربية) بحسب وصف سعيد يقطين، وهو ما دعا الباحث لإعادة قراءتها مستنداً إلى معطيات عدة، أولها أن هذه السيرة لم تُقرأ قراءة وافية ولم يُفرد لها عمل نقدي مستقل، إنما تناولتها بعض المؤلفات العربية ضمن مجموعة من السير الشعبية. إن دراسة العجيب في سيرة سيف بن ذي يزن ورصد تمثلاته مناسبة لمعالجة وجه زاهر، فاعل وحيوي، من وجوه السرد العربي القديم.

ISBN 978-993349564-0



9 789933 495640

دار الصفحات

للنشر والتوزيع

www.darsafahat.com



**تمثُّلات العجيبُ
في السيرة الشعبية العربية**

تمثلات العجيب في السيرة الشعبية العربية سيرة الملك سيف بن ذي يزن أنموذجاً

صفاء ذياب

الطبعة الأولى 2015

عدد النسخ 1000

عدد الصفحات 376 - القياس: 24 x 17

الترقيم الدولي: 978-9933-921-64-0

العمليات الفنية والتنفيذ الطباعي دار صفحات - سورية



دار واقعون للنشر والتوزيع

WARWAQOON

for Publishing and Distribution

العراق - محافظة البصرة - المشار
محلة البجاري - خلف فندق اليرموك السياحي
هاتف: + 09647710910001

البريد الإلكتروني:

warwaqoon@gmail.com



للدراسات والنشر

سورية - دمشق - ص.ب 3397

هاتف: 00963 11 22 13 095

تلفاكس: 00963 11 22 33 013

موبايل: 00963 991 411 818

info@darrafahat.com

الإمارات العربية المتحدة - دبي

ص.ب: 231422

جوال: 00971 528 442 942

Darrafahat.pages@gmail.com

دار مزينة وبمينا

بغداد - شارع المتنبي

موبايل: 07905139941

hamawendi@yahoo.com

mazin24@ymail.com

صفاء ذياب

**تمثّلات العجيب^ه
في السيرة الشعبية العربية**

**سيرة الملك^ه
سيف بن ذي يزن أنموذجاً**

2015

إلى أستاذي الذي أدين له بإنجاز هذا العمل
وكان وليد إصراره ودعمه الدائم لي للكتابة ..
الدكتور ثوي حمزة عباس

المحتويات

5.....	الإهداء
11.....	المقدمة
19.....	التمهيد
21.....	السيرة لغةً واصطلاحاً
22.....	السيرة الشعبية
23.....	بين السيرة الشعبية والحكاية الشعبية
25.....	في تشكُّل السيرة الشعبية
26.....	بنية السيرة الشعبية
30.....	سيرة الملك سيف بن ذي يزن
31.....	في نص السيرة
34.....	سيف بن ذي يزن في كتب التاريخ
40.....	في السيرة والتاريخ
42.....	في الحقيقة والتاريخ
45.....	السيرة الشعبية والتاريخ
46.....	الخيال، التخيل، التمثل
54.....	المعجاني، الغريب، المعجيب
55.....	في تعريف المعجاني
56.....	في تشكُّل المعجاني
63.....	الغريب

65.....	العجيب.....
66.....	العجيب لغة واصطلاحاً.....
67.....	في بنية العجيب.....
69.....	العجيب أصل العجائبي.....

الفصل الأول

73.....	أنماط العجيب.....
78.....	العجيب المحض.....
79.....	بنية العجيب المحض.....
81.....	الغياب.....
84.....	الغدر.....
88.....	الانتظار.....
91.....	الرحلة.....
95.....	العجيب المبالغ.....
95.....	المبالغة لغة واصطلاحاً.....
97.....	العجيب المبالغ.....
100.....	الشخصيات.....
104.....	الأشجار.....
105.....	الحيوانات.....
108.....	الحدث.....
113.....	العجيب الغريب.....
113.....	بين الغريب والعجيب.....
115.....	النبوءات.....
118.....	الجان.....
121.....	الأحلام والرؤى.....
126.....	السحر.....
133.....	العجيب الأداتي.....
133.....	ذخائر مخصصة للملك سيف.....
138.....	أدوات مطلسة.....

143.....	ذخيرة الخضر
145.....	الذخيرة المركزية.. كتاب النيل

الفصل الثاني

149.....	الشخصيات
152.....	فهم الشخصية.....
154.....	الشخصية والحكاية.....
157.....	الشخصية وزمن القراءة.....
159.....	الشخصية والفعل.....
164.....	الشخصية في السيرة الشعبية.....
169.....	أنماط الشخصيات وأنواعها.....
169.....	أنماط الشخصيات وأنواعها.....
170.....	أنماط الشخصيات.....
175.....	أنواع الشخصيات.....
176.....	الشخصيات المرجعية.....
181.....	الملك سيف بن ذي يزن.....
187.....	الخضر.....
192.....	سيف أرعد.....
194.....	شخصيات شبه مرجعية.....
200.....	شخصيات تخيلية.....
204.....	شخصيات عجيبة.....
206.....	دور العجيب في بناء الشخصية.....
208.....	وصف الشخصيات.....
211.....	الشخصيات المركبة.....
222.....	الجان.....
227.....	الأولياء والصالحون.....
232.....	الحيوانات.....

الفصل الثالث

237	الفضاء: الزمن.. المكان
241	الفضاء
244	الفضاء والمكان
246	الفضاء والزمن
247	الفضاء العجيب
253	تولد الفضاء
255	الفضاءات الوردية
257	الفضاء المهلك و الفضاء غير المهلك
261	الفضاء المختفي
263	الزمن
266	الزمن والسرد
267	الزمن والحدث
268	زمن المغامرة
271	الزمن والسيرة الشعبية
274	الزمن العجيب
288	المكان
288	ما المكان؟
292	المكان في السيرة الشعبية
295	المكان المرجعي
297	أماكن مرجعية مؤطرة
301	أماكن الجان
304	أماكن مفتوحة.. أماكن مغلقة
309	أماكن خيالية
313	المدن
319	الخاتمة
325	ملحق سيف بن ذي يزن في كتب التاريخ
361	المصادر والمراجع

المقدمة

تمثل السيرة الشعبية العربية محوراً مهماً من محاور السرد العربي القديم، وتكمن أهميتها في جوانب عدّة، أولها أنها لم تكتب إلا في عصور متأخرة، فقد كانت لزمن طويل نصّاً شفاهياً يُحكى في المجالس والمقاهي الشعبية، وهو ما تسبّب في إهمالها من قبل الثقافة الرسميّة على مدى قرون طويلة، وعدم الاهتمام بها وتدوينها مثلما دوّنت نصوص أخرى، بوصفها - أي السيرة الشعبية - من نصوص العامة من الناس، الذين يريدون أن يسمعوا عن بطولات الشخصيات التي حاربت قوى الظلم والطغيان، حالمين باستعادة هذه الشخصيات وتمثّلها ببطل جديد قادر على تخليصهم من الظلم الذي كانوا يعيشون فيه. والسبب الثاني، إن السيرة الشعبية نصّ ثقافي بامتياز، لأن تأليفه وروايته مرّت بمراحل متعددة، فكل راوٍ يضيف إليه بعضاً من ثقافته وأيديولوجيته، ومع تعدّد الرواة، والإضافات التي طرأت عليه، وصل إلينا بشكله الحالي. وما يُلاحظ على نص السير الشعبية عموماً، أن هناك لهجات مختلفة دخلت على لغته، بعضها فصيح وبعضها من اللغة العامية أو الشعبية، ومن ثمّ حُمل بمفردات لا تنتمي للعصر الذي من المفترض أن يكون عصر البطل الذي كتبت السيرة عن حياته واستذكرت مآثره، بل مثلت هذه المفردات الرواة ولهجاتهم وثقافتهم الخاصة. لكن الأهمية

الكبرى للسيرة تكمن في كونها نصّاً جامعاً لعدد من الأنواع الأدبية، سردية وشعرية، فتختلط فيها الحكاية الخرافية والحكاية الشعبية والسيرة الذهنية والقص البطولي فضلاً عن النصوص الشعرية وغيرها من الفنون الأدبية. لهذا كانت السيرة الشعبية تمثّل الرؤية الشعبية للقص البطولي من جهة، والبنية الثقافية للمجتمعات التي رويت فيها، والخلفيات الثقافية للرواة أنفسهم، من جهة أخرى.

وربما تمثّل سيرة الملك سيف بن ذي يزن نصّاً متفرداً بين السير الشعبية العربية، لأن الراوي حاول أن يجعلها نصّاً جامعاً، مستفيداً من التراث العربي بما عُرف عنه من تعدّد وثراء فضلاً عن النص الديني والثقافة الشعبية، من أجل أن يخرج بنص سيرتي متكامل، والأهم من هذا أنه جمع فيها كل ما يرتبط بالعجائبيات، من شخصيات وأماكن وأزمنة، إضافة إلى أنه بنى حكايات واسعة عن مفردات وردت عرضاً في الكتب العربية، فقدّم مدناً وأماكن مختلفة لم يسمع عنها أحد من قبل، ورسم بحاراً وأودية وجبالاً وقلاعاً مستفيداً من المخيال العربي الذي ذكرها في بعض الكتب. هذه العجائبيات جعلت من سيرة الملك سيف بن ذي يزن (ذخيرة العجائب العربية) بحسب وصف سعيد يقطين، وهو ما جعل الباحث يحاول أن يعيد قراءتها مستنداً إلى معطيات عدّة، أولها أن هذه السيرة لم تُقرأ قراءة وافية، إلا في بعض المؤلفات العربية التي بحثت فيها ضمن مجموعة من السير الشعبية، ولم تُفرد لها عملاً مستقلاً، سوى بعض الدراسات التي اشتغلت عليها من جوانب أخرى، مثل دراسة الدكتور خطري عرابي "البناء الأسطوري للسيرة الشعبية.. سيرة الملك سيف بن ذي يزن نموذجاً"، الذي كان جُلّ همه ربطها بالتاريخ المصري، والبحث عن مرجعياتها في الشخصيات والحكايات المصرية، ودراسات فاروق خورشيد ونبيلة إبراهيم وعبد الحميد يونس التي عرضت السيرة ولم تبحث في بنياتها أو تقنياتها السردية.

ومن الدراسات اللافتة، ما قدمه سعيد يقطين في كتابه "قال الراوي" الذي يُعدُّ من الكتب المهمة في دراسة السيرة الشعبية عموماً، وسيرة الملك سيف بن ذي يزن على وجه الخصوص.

هذه الدراسات وغيرها مهدت الطريق لكي يُقدِّم المؤلف على قراءة هذه السيرة، ومن ثمَّ توجَّه البحث لدراسة العجيب، مستبعداً العجائبي والغريب. ففي السنوات الأخيرة، صدر أكثر من كتاب عن العجائبي، كما أن هناك رسائل وأطروحات أكاديمية بحثت في العجائبي في القصة والرواية، عراقياً وعربياً، إلا أن المؤلف ارتأى أن يدرس العجيب لأسباب عدة، أولاً لأن أغلب الدراسات والبحوث الأكاديمية بحثت كثيراً في العجائبي، وقدَّمت بحوثاً مهمة حوله، وثانياً لم تبحث هذه الدراسات في العجيب، على الرغم من استناد أغلبها؛ إن لم يكن جميعها، إلى كتاب تودوروف "مدخل إلى الأدب العجائبي" الذي يعدُّ العجيب والغريب جنسين موازيين للعجائبي. ثانياً إن العجائبي جنس متلاشي لا يمكن الإمساك به، مرتبط بلحظة الخوف والتردد والدهشة لدى المتلقي، ومن ثمَّ ستكون من الصعوبة دراسته لأنه سيتنقل مباشرة إما ليكون عجيباً وإما غريباً، لكن من الممكن الإمساك بالعجيب لأنه الجنس الذي يبقى محافظاً على بنيته على الرغم من انتهاء لحظة التردد والدهشة، وهو ما يسمح بدراسته والوقوف عنده طويلاً.

هذه الأسباب وغيرها، دعت المؤلف للاشتغال على مفهوم العجيب وتمثالاته في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، فقسمَ بحثه إلى تمهيد وثلاثة فصول. حاول في التمهيد أن يقدِّم المهاد النظري، واقفاً على السيرة وأنواعها، والسيرة الشعبية وكيفية تشكُّلها، ومن ثمَّ علاقة السيرة الشعبية بالحكاية الشعبية، والبحث في شخصية الملك سيف بن ذي يزن في كتب التاريخ والوقوف على حقيقتها،

وارتباط السيرة الشعبية بالتاريخ وعلاقة المؤرخ بالراوي، ودراسة الخيال والتخييل، لبحث بعد ذلك في العجائبي والعجيب والغريب في النقد الغربي والعربي، ودراسة العجيب وتقسيماته وكيفية تمثله في السرد عموماً، ومن ثم في السيرة الشعبية. حاول المؤلف في التمهيد الوقوف عند أهم المفاصل التي استند إليها البحث، موضحاً ما يمكن أن يمهد للدخول لفصول الكتاب التي كانت جميعها فصولاً تطبيقية.

الفصل الأول كان مخصصاً لأنماط العجيب، مقسماً إياه إلى أربعة مباحث، وهي: العجيب المحض، العجيب المبالغ، العجيب الغريب، والعجيب الأداتي، وهي التقسيمات التي حددها تودوروف، مبيناً من خلال مناقشته تعريفات تودوروف والباحثين العرب الفروق بين هذه الأنواع، وكيف تمثلت في السيرة من خلال بنيات محددة مثل الغدر والانتظار والرحلة ومن ثم في الشخصيات والأماكن والمعارك وغيرها من التمثيلات. مبيناً أن لكل نوع من أنواع العجيب تمثلاً خاصاً يختلف عن الأنواع الأخرى، كما أن هناك عجيباً يجمع أكثر من نوع من هذه الأنواع، من خلال تقسيمه لبنيات صغرى، أو اعتماده بنية كبرى كعجيب محض أو غيره من أنواع العجيب.

أما الفصل الثاني (الشخصيات)، فقد مهّد لفهم الشخصية، مستفيداً من الدراسات التي أسهبت في تعريف الشخصية وبنائها في النص السردي. واستند إلى ثلاثة مناهج في فهم الشخصية، متوقفاً عند فلاديمير بروب في دراسته للحكاية الخرافية، وغريماس وفيليب هامون في تحليلهما الشخصية سيميائياً، ومن ثم يوري لوتمان في قراءة الشخصية من خلال ارتباطها بالحدث، فضلاً عما قدمه بعض النقاد العرب مثل نذير جعفر ومحمد معتصم، في قراءتهما لبنية الشخصية السردية، ومن ثم سعيد يقطين في تحليله للشخصية السيرية، وأنماط

الشخصيات وأنواعها، وهو موضوع المبحث الثاني، إذ بيّن المؤلف أن هناك تقسيمين للشخصية: أنماط وأنواع، وبعد توضيحه لأنماط الشخصيات في النص السردي وكيف يتم قياس هذه الأنماط بالنسبة لسيرة الملك سيف بن ذي يزن، اشتغل فيما بعد على أنواع الشخصية في السيرة وتقسيمها إلى شخصيات مرجعية وشبه مرجعية وتخيلية ومن ثم عجيبة. فيما تمحور الجزء الثالث "دور العجيب في بناء الشخصية" حول تشكّل الشخصية من خلال العجيب، ومن ثم تأثير العجيب على بناء الشخصية والتحويلات التي يضيفها عليها.

في حين كان الفصل الثالث مخصصاً لدراسة الفضاء، ومن ثمّ الزمن والمكان. إذ وضح المؤلف أن الزمن والمكان يشكلان معاً، بالاشتراك مع الحدث، بنية الفضاء. لهذا قُسم الفصل إلى ثلاثة مباحث، كان الفضاء محور المبحث الأول، فدرس فيه تشكّل الفضاء وبنياته من خلال الفضاءات التي تقدمها السيرة، ومن ثمّ كيفية بناء الفضاء العجيب ودور الحدث والشخصية والزمن والمكان في تكوين هذا الفضاء. فيما خُصّص المبحث الثاني للزمن وعلاقته بالفضاء والمكان والشخصيات، وقياس الزمن العجيب نسبة إلى الزمن الطبيعي وكيفية تشكّله من خلال المكان والمسافة التي يقطعها الجان والأولياء الذين تُطوى لهم الأرض وتُختصر المسافات. وكان المبحث الثالث لدراسة المكان. إذ مهّد فيه لفهم المكان والمفاهيم التي دارت حوله، مستنداً في دراسة المكان العجيب لأنواع متعددة قدمتها السيرة، مثل أماكن الجان، والمدن المسخورة، وقلاع الضباب المخفية، وعين التوهان، ومدن النحاس والبق والدجاج وغيرها من الأماكن التي غيّر العجيب من بنيتها، أو سيطر عليها السحرة والكهان، وجعل منها أماكن مهلكة وغير مهلكة، فضلاً عن الأماكن الطبيعية والأماكن المصطنعة.

التمهيد

السيرة لغةً واصطلاحاً

للسيرة لغة دلالات عديدة، لكنها تقترب من بعضها معنى وتفسيراً، فيقول ابن منظور: السيرةُ: الشئ، وقد سارت وسرُتْها. يقال: سارَ بهم سيرةً حسنة. والسيرة: الهيئة. وفي التنزيل العزيز: سنعيدها سيرتها الأولى. وسير سيرة: حدث أحاديث الأوائل. وسارَ الكلام والمثل في الناس: شاع. ويقال: هذا مثل سائر؛ وقد سير فلان أمثاله سائرة في الناس. وسائر الناس جميعهم⁽¹⁾. إلا أن السيرة ارتبطت دلاليّاً في نشأتها الأولى بتاريخ الرسول (ص) وغزواته ضد المشركين لنشر الدعوة الإسلامية. ولهذا فإن هذه الكلمة في دلالتها المبكرة اقترنت بالمغازي التي تحيل على غزوات الرسول (ص)⁽²⁾.

ويحدد الدكتور عبد الله إبراهيم أنواع السيرة من خلال المرويات السيرية، فهي: التراجم، والسير الذاتية، والسير الموضوعية، والسير الشعبية. ويضيف أن الدلالة الدقيقة للمصطلح تتحدد طبقاً للسياق الذي يرد فيه، وحسب الشكل السردى الخاص به، وبالإجمال يحيل لفظ "السيرة" دلاليّاً على "الطريقة". وتقترب بـ "السنة" فئمة تلازم بينهما، فسنة القوم: طريقتهن، وسيرتهن، ولهذا فمن المعاني الأساسية للسيرة "الطريقة المحمودة المستقيمة"⁽³⁾.

1- لسان العرب، مادة (سير).

2- السرد العربي القديم.. الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، د. ضياء الكعبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص155.

3- موسوعة السرد العربي، عبد الله إبراهيم، مج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2008، ص221.

ويرى إبراهيم إلى أن لفظ "السيرة" يشير إلى أمرين، تضمن الأول معنى الخبر أو الحكاية، والثاني: الإشارة إلى قدم مرويّات السيرة، بدلالة ربطها بأحداث الأوائل. إلا أنه يفرّق بين "السيرة" و"الترجمة" من خلال الاستعمال الشائع لهما في المصادر العربية، ففيما كانت "السيرة" تحيل على المرويّات والمدونات التي عنيت بشخص الرسول محمد، كانت "الترجمة" تحيل على خلاصات موجزة تعرف بأعلام الحديث والفقه والأدب واللغة والطب والحكمة... الخ⁽¹⁾.

السيرة الشعبية

السيرة الشعبية فن قصصي قائم بذاته له أصوله وله قواعده الفنية التي تسير عليها السير المتكاملة، وتسير نحوه السير التي دونت قبل أن تكتمل لها كل مراحل القيمة الفنية، وقبل أن تتحقّق لها كل ملامح السيرة الشعبية الفنية⁽²⁾. كما يدل مصطلح "السيرة الشعبية" على "مجموعة من الأعمال الروائية ذات سمات فنية متشابهة، وذات أهداف فنية متماثلة"⁽³⁾.

ويرى لطفي الخولي أن الأصل في السيرة، هي حفظ الحوادث التاريخية وأنساب العائلات في ذاكرة الإنسان و"قد اتبعت هذه الطريقة في المجتمعات القديمة التي كانت تفتقر إلى الكتابة والقراءة لغرض تسجيل حوادثها التاريخية وتشغل سير الأنساب في الفولكلور ما تشغله تراجم الأشخاص في التاريخ الأدبي، وكما تتحول الترجمة التاريخية للأشخاص إلى قصة أدبية طويلة تدور حول حياة شخص، كذلك تتحول سير العائلات على مر الزمان سيراً رومانسية أو ملاحماً

1- م. ن، ص 221.

2- الموروث الشعبي، فاروق خورشيد، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1992، 142.

3- موسوعة السرد العربي، م. ن، ص 221-222.

بطولية تفتقر إلى الأساس التاريخي الواقعي وتغدو إدام يستخدمها الخيال الشعبي وينسج خيوطها، فنجد أن هذه السير التي تحولت إلى ملاحم قد اشتملت على خرافات وحكايات العفاريات والكثير من المبالغات والبطولات الخارقة والحوادث المتعددة التي تقع ضمن فترات تاريخية متباينة ومتباعدة قد تستغرق قرناً عدة⁽¹⁾. إلا أن ارتباط مفهوم السيرة بالشعبي جعل للسيرة الشعبية محوراً خاصاً بها، فهي تجمع بين قطبين مهمين، التاريخية والقص الشعبي بمخيله وفنونه السردية والشعرية الخاصة به. ومن خلال هذا يعرف جوفاني كانوفا الأدب الشعبي على أنه "الأدب الشائع في الطبقات التي تسمى عادة بشعب أو عامة وله مميزات خاصة في بعض الأحيان ومشابهات مع الأدب مميزات في أحيان ويستعمل اللهجة المحلية أو لغة شبه فصيحة سهلة فيها تعابير كثيرة باللغة العامية في أنواعه المدونة"⁽²⁾. ويجد كانوفا أن أهم عناصر تميزه عن الأدب العام، أو الآداب السلطانية، فضلاً عن مقوماته البنائية، إيداعه ضمن حدود التقليد إذ يمثل العامل الجماعي العامل الأكثر اهتماماً. فإن كل راوٍ مقلد ومبدع ناقل لثراث ومؤلف في الوقت نفسه.

بين السيرة الشعبية والحكاية الشعبية

يضع عدد من الباحثين فروقاً ملحوظة بين السيرة الشعبية والحكاية الشعبية. الباحث أحمد شمس الدين الحجاجي يسمي تحولات السرد بين هذين النوعين بـ(دورة الحياة للحكاية الشعبية). فـ"السرد القصصي في التراث الشعبي له حركة

1- السيرة والملحمة، لطفي الخوري، ضمن مجلة التراث الشعبي، الجمهورية العراقية، العدد الثالث، السنة الرابعة، 1973، ص5.

2- السير والملاحم الشعبية في الأدب العربي، جوفاني كانوفا، ضمن مجلة التراث الشعبي، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، العدد السادس، السنة الحادية عشرة، 1980، ص182.

دائرية تبدأ بالقص البسيط، ويأخذ هذا القص في التعقد بظروف احتياجات الجماعة القومية والاجتماعية لتمسك بروح وحدتها فيتحول القص إلى سيرة، وقد يتم تكسير السيرة سريعاً لتتحول إلى ملحمة، وقد لا تتحول إلى ملحمة في تكسيرها وإنما تعود للبذرة الأولى وهي الحكاية⁽¹⁾. ويسرد جوفاني كانوفا آراء الباحثين في هذا الخصوص من خلال متابعتهم لعدد كبير من الكتب التي تناولت الحكاية والسيرة الشعبية، فيقول إن القصة عند موسى سليمان في تأليفه عن الأدب القصصي عند العرب هي قصص تاريخي وديني ولغوي وفلسفي وبطولي والسير في رأيه هي قصص بطولي. أما عبد الحميد يونس فيفضل عدّ السير قسماً من الحكاية الشعبية التي تنقسم إلى الأساطير وقصص الحيوان والجان⁽²⁾ والسير الشعبية وغيرها. لكن السير عند محمد المرزوقي جزء من الأسطورة⁽³⁾.

1- السرد العربي القديم، م. ن، ص 171.

2- (الجان): الجن. وفي التنزيل العزيز (لم يطمئن إنس قبلهم ولا جان).

(الجن): خلاف الإنس، واحده جنيّ وهي به (نساء). ويقال: بات فلان ضيفَ جنّ: بمكان خال لا أنيس به. - من كل شيء: أوله ونشاطه وشدته. وجنّ الشباب: عفتوانه. وجنّ النبات: زهره ونوره. وجنّ الليل: جَنَانُهُ. وجنّ الناس: جَنَانُهُم.

المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مصر، ط 4، 2004، ص 171.

والجنّ: ولد الجان. ابن سيده: الجنّ نوع من العالم سموا بذلك لاجتنانهم عن الأبصار ولأنهم استجنوا من الناس فلا يُرون/ والجمع جنّان، وهم الجنّة. وفي التنزيل العزيز: (ولقد علمت الجنّة إنهم لمحضرون)؛ قالوا: الجنّة ههنا الملائكة عند قوم العرب، وقال الفراء في قوله تعالى: (وجعلوا بينه وبين الجنّة نسياً)، قال: يقال الجنّة ههنا الملائكة، يقول: جعلوا بين الله وبين خلقه نسياً فقالوا الملائكة بنات الله،، الجنّ خلاف الإنس، والواحد جنيّ، سميت بذلك لأنها تخفى ولا تُرى. لسان العرب، باب: جنن.

يستعمل المؤرخون والباحثون والنقاد الجان والجن بالتوالي في معنى واحد، وبعضهم يستعمل الجان فقط، وآخرون يستعملون الجن، كذلك اختلف مؤلفو المعاجم العربية في التمييز الدقيق بينهما، لكن الباحث ارتأى أن يستعمل (الجان) وليس (الجن) انطلاقاً من استعمال القرآن الكريم (لم يطمئن إنس قبلهم ولا جان)، الرحمن: الآية 74.

3- السير والملاحم الشعبية في الأدب العربي، م. ن، ص 183.

وفي جولاته في مصر، يقول كانوفا إن الذين عرفهم في صعيد مصر يعدون السير تاريخاً وأحياناً هو التاريخ الوحيد الذي يعرفونه ما عدا بعض حوادث السيرة النبوية وقصص الأولياء.

هذه الآراء وغيرها تؤكد على أن نص "السيرة الشعبية" لا بدّ له من مرجعية تاريخية، على خلاف الحكاية الشعبية، بمعنى أن الحكاية الشعبية تقوم "على أبطال خرافيين وأسطوريين يمكن أن تتجهّم مخيلة شعب من الشعوب"⁽¹⁾، وهذا ينطبق أيضاً على الحكاية الخرافية، فالحكايَتان الشعبية والخرافية ليستا بحاجة لمرجعية تاريخية أو واقعية، بل يكون الخيال هو المحرك الرئيس لهما.

في تشكّل السيرة الشعبية

يؤكد معظم الباحثين أن السير الشعبية تم تدوينها في العصر المملوكي بعد سنوات طويلة من النقل الشفاهي عبر الأجيال. ولم تشر المصادر العربية؛ الأدبية منها والتاريخية، إلى السير الشعبية "إلا إشارات مقتضبة في سياق ذمها، وبذلك فالغموض يحيط بالأشكال الأولى لها، فضلاً عن الأسباب الكامنة وراء ظهورها، ذلك أن التدوين المتأخر الذي قام به بعض منشدي هذه السير، لا يقدم إلا صورة أولئك المنشدين، على أنه من المؤكد أن جذورها المتداولة شفويّاً ترجع إلى زمن أقدم بكثير من زمن تدوينها، ولا يمكن حصر أسباب ظهور هذا الشكل السردي، إلا على سبيل تأويل متونها الضخمة، كونها تستدعي أشهر فرسان

1- الحكاية الشعبية.. الأصل ولعبة الأفتنة دراسة في هوية النص، عباس عبد الحليم عباس، ضمن مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 17، السنة الخامسة، ربيع 2012، ص 86.

العرب ليكونوا أبطالاً لعصور غير عصورهم، وهو ما جعل بعض الباحثين، يعللون ظهورها، بأنه نوع من استحضار الماضي المجيد، لمواجهة عصر، انحسر فيه الدور العربي - الإسلامي، وأوردوا أسباباً أخرى تهدف جميعاً إلى تحليل دوافع ظهور هذا النوع المتميز من أنواع السرد العربي القديم⁽¹⁾.

ويشير صالح جديد إلى أن السيرة الشعبية ازدهرت "في زمن كان الناس أخرج ما يكونون إلى القوة والبطولة في العصر المملوكي الذي شهد اجتياحات المغول والإفرنج الرهيبة واستبداد سلاطين المماليك القاسي، ومن الأسباب العامل النفسي الباحث عن شحذ الهمم وتقوية العزائم وبعث روح الحياة في النفوس العربية للرد على الظالمين والمعتدين، ولقد كانت السيرة الشعبية المتنفس الرحب للشعوب العربية في تلك الفترة"⁽²⁾.

ويرجع أندريه ميكال ظهور السير الشعبية، بحسب عبد الله إبراهيم، إلى تعلق الجماعة الإسلامية بذكرياتها، و"لا يختلف عبد الحميد يونس كثيراً عن أندريه ميكال، حينما يعزو ظهور السير الشعبية إلى اهتزاز (الوجدان العربي) بسبب الحروب الصليبية،.....، وإذا كان ميكال ويونس، يذهبان إلى أن ظهور السير الشعبية سببه عوامل نفسية وحضارية،.....، ففاروق خورشيد يرجع ذلك إلى حاجة العرب لشكل إسلامي للتعبير الأدبي يبعدهم عن الارتباط بالأشكال الأدبية المنحدرة من الأسطورة الوثنية القديمة، فيما يرى عادل البياتي أنها تطوير للبذور الأولى التي أوجدتها أيام العرب، وما احتوته من أخبار كثيرة أما أحمد زكي فيرى أن هذه المرويات تخلقت في خط مواز للمغازي، واستقطب كل ما رفضه المؤرخون واللغويون من الأيام الأصل، ومن تواريخ الأنساب، وأسفار

1- موسوعة السرد العربي، م. ن، ص 247-248.

2- أشكال التعبير في السيرة الشعبية العربية، صالح جديد، ضمن مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 20، السنة السادسة، شتاء 2013، ص 25.

التكوين فضلاً عما ترسّب في الذاكرة من كتب الأوائل، ونوادير الرحالة والجغرافيين المتقدمين⁽¹⁾.

وفي الوقت الذي يجمع فيه الباحثون على أن السيرة الشعبية ظهرت في زمن كان العربي يزرع فيه تحت الحكم الأجنبي، ليعبر عن آماله وطموحاته بظهور بطل مثل الظاهر بيبرس أو سيف بن ذي يزن أو عترة بن شداد، ليخلصه من الظلم وتسيّد الغريب عليه، تزدهر داخل البنية الثقافية العربية الحكاية الشعبية التي توازي في بنيتها بعض القصص المجتزأة من السيرة الشعبية، إلا أن هذه الحكايات تختلف عن السيرة الشعبية في عدم ارتباطها بالتاريخ. لكن المسألة ليست في المادة القصصية وحسب، وإنما في المضمون الدرامي الذي يعكس طموحات الإنسان العربي وآماله وأحلامه أو يرسم الشخصية الموحدة لابن المنطقة العربية في تحركها عبر تاريخها الطويل، وعبر ما مربها من محن وتجارب وآلام⁽²⁾. فالسيرة الشعبية "تنبع من ضمير الشعوب، وتعبّر عن أحلامها وأمانيتها، ومتطلباتها، وتجسّد في أبطال قصصها الخياليين، المثل التي تفقدها تلك الشعوب في حكامها الحقيقيين، أو تتوق إليها في أفرادها العاديين. وهي غالباً مجهولة المؤلف، قد يتضافر على إبداع الواحدة منها عدد من المؤلفين، يضيف كل منهم شيئاً ينسجم مع الأصل، حتى إذا استوت عملاً كاملاً قيّض الله له من يدونه ليظل باقياً حسب طاقته الفنية على البقاء"⁽³⁾.

1- موسوعة السرد العربي، م. ن، ص 249.

2- ينظر: الموروث الشعبي، م. ن، ص 141.

3- نظرة في أدبنا الشعبي، الفة الإدليبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1974، ص 71.

بنية السيرة الشعبية

على الرغم من اختلاف نشأة السير الشعبية، وانتشار الحكواتية الذين كانوا ينشدون هذه السير في مصر والشام وتونس والمغرب وغيرها من البلدان العربية، إلا أن بنية أغلب السير الشعبية تكاد تكون متشابهة، من حيث المفتوح والمتن والسبل التي توصل بطل السيرة الشعبية إلى مبتغاه. وبشكل عام السيرة الشعبية نص مفتوح على أنساق ثقافية ومعرفية متباينة⁽¹⁾. وتؤكد الدكتور ضياء الكعبي أن "ما يميز السيرة الشعبية في هذا الانفتاح التراكم الثقافي الذي يعني حسب تعبير إيكه هولتكرانس Ake Hultkrantz (نزوع الثقافة من خلال خلق مواد جديدة وذلك عن طريق الاختراع المستقبل أو الانتشار من ثقافات أخرى). ويشير أوجبرن Ogburn إلى أن التراكم الثقافي يميل نحو الزيادة في الثقافات ذات المواد الغنية، إذ يمكن أن يحدث تعجيل ثقافي. وقد أطلق شوقي عبد الحكيم على التراكم الثقافي تسمية التراكم الملحمي السيري الذي يضيفه كل مجتمع وكل كيان من بلداننا العربية على الأنماط المستقلة في السير الشعبية للتراث الملحمي مثل بني هلال، والملك سيف بن ذي يزن، وعنترة، والوزير سالم. فهذه الأنماط تكتسب أحداثاً وإضافات وتراكومات جانبية جديدة ومصادر لها المأثورات والخرافات المحلية أو التي قد يستحدثها الرواة ومنشدو السير والملاحم"⁽²⁾.

1- السرد العربي القديم، م. ن، ص 189.

2- م. ن، ص 189.

تشارك السير الشعبية في عدد من الخصائص لخصها فاروق خورشيد ومحمود ذهني في كتابهما (فن كتابة السيرة الشعبية) من خلال دراسته لسيرة عترة بن شداد، من أهمها:

1. تكون السيرة فردية أو مجموعة يكونون ما يشبه اللجنة ويطبعون عملهم بطابع موحد مميز.

2. أن السير لا تكتب للتسلية وإنما هي تكتب للتعبير عن أهداف معينة يقصد الكاتب إليها قصداً ويختار لها القالب الروائي لتكون أكثر صلة بضمير الناس. وليسهل عليه إيصال ما يريد إلى قلوبهم.

3. مواكبة السير الشعبية للمفاهيم الإسلامية الدينية، فالبطل دائماً عربي مسلم ينصر دين الإسلام على عبادة الأوثان وعلى غيرها من الأديان، وتؤازره في هذا القوى المسلمة سواء في عالم الواقع أم في عالم الخيال.

4. لغة السير الشعبية الثرية لغة سهلة مسجوعة، تكاد تقرب من لغة التخاطب عند أهل المدينة التي يمتزج فيها الأصل العربي بروافد شعبية من مختلف الشعوب المسلمة مع عاميات محلية تكونت بحكم المزج والاستعمال والاختلاط والتزواج اللغوي⁽¹⁾.

ويرسم خورشيد شخصية البطل في السيرة الشعبية من خلال مرورها بأربع مراحل، تتطابق في أية سيرة، وهذه المراحل هي:

- مرحلة التكوين.
- مرحلة الفروسية أو المرحلة الثانية.
- المرحلة الملحمية.
- مرحلة الامتداد.

1- ينظر: فن كتابة السيرة الشعبية، فاروق خورشيد ومحمود ذهني، منشورات اقرأ، بيروت، ط2، 1980، ص252-254.

وتمثل كل مرحلة من هذه المراحل نقلة مهمة في شخصية البطل. وفي بناء قصته، بحيث نكاد نقول إن هذه المراحل تمثل الجهد الفني الإسلامي الذي طوع هذه العملية القصصية لتلائم المضمون الإسلامي لمعنى القصة. ولتبتعد بالقصة عن مسارها التلقائي من الأسطورة إلى الدراما⁽¹⁾.

من جانبه يعدُّ سعيد يقطين السيرة الشعبية "جملة حكاية" كبرى. وهذه الجملة الكبرى تتمفصل إلى عدة جمل⁽²⁾، ويضيف "إن السيرة الشعبية ليست تراكماً حكاياً لا تجمعها سوى قصة إطار كما نجد في الليالي بين شهر يار وشهر زاد، أو في كيلة ودمنة بين الحكيم بيدبا والملك دبشليم... فالتراكم الحكائي في السيرة مؤسس ومنتظم، وكل وحدة حكاية مهما صغرت نجدها لبنة أساسية في بناء النص، ولها ارتباط بسابقاتها وبلواحقها. والقفز على أي منها لا يمكنه إلا أن يحدث ثغرة أو فجوة في بنية النص"⁽³⁾. والأهم من هذه البنى التي تشترك فيها السير الشعبية، اعتمادها على الأحلام والغيبات والكائنات العجائبية، فثقافة المجتمع الذي أنتج هذه السير يؤمن بالغيبات حتى عدَّت من أساسيات ثقافته.

سيرة الملك سيف بن ذي يزن

لم يتردد سعيد يقطين بأن يُطلق على سيرة الملك سيف بن ذي يزن "ذخيرة العجائب العربية"⁽⁴⁾، لكون هذه السيرة مبنية على العجائبي والعجيب

1- ينظر: الموروث الشعبي، م. ن، ص 144.

2- ينظر: قال الراوي... البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1997، ص 28.

3- م. ن، ص 30.

4- ذخيرة العجائب العربية.. سيف بن ذي يزن، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1994.

والغريب من أولها حتى آخرها، ولا يمكن استبعاد العجيب من هذه السيرة في أية دراسة، لأنه يشكل البنية الرئيسة في تشكّلها وبنائها. وحسب ما سيتضح لاحقاً، لا يتحقق كلٌّ من العجائبي والعجيب إذا لم تكن هناك مرجعية تاريخية للنص، واقعة أو محتملة الوقوع، إذا كان سيرة أو حكاية أو نصاً متداولاً بين الناس، لهذا لا بدّ من البحث في تاريخية السيرة الشعبية على نحو عام أولاً، وفي شخصية الملك سيف بن ذي يزن على نحو خاص ثانياً.

في نص السيرة

بُنيت سيرة الملك سيف بن ذي يزن على مبدأ رئيس وهو نشر التوحيد في المدن التي يفتحها أو يمرّ عليها تمهيداً لظهور النبي محمد (ص) ورسالته الكريمة، وقد كتبت بحسب المراحل التاريخية التي يمر بها كلُّ بطل في السيرة الشعبية، منذ ولادته ومحاولة قتله من قبل أمه وجارتها، مروراً بمرحلة الطفولة والمراهقة والشباب وزيجاته العديدة، حتى وفاته. وهذه البنية طبيعية بالنسبة لأي نص ولسيرة الإنسان الواقعية. إلا أن هذه السيرة تخللتها عقبات ومعارك كثيرة لم يكن سيف لينجو منها لولا وجود الخوارق والأفعال والكائنات والأماكن والفضاءات العجيبة. و"ما يجمع بين المادة هنا هو اشتراكها في احتوائها على (عناصر عجيبة). هذا هو العنصر الأول. تختلف وتتعدد (العجائب) في هذه الذخيرة. وأهم خاصية تميز بها بالمقارنة مع المصنفات العربية الحديثة في هذا المضمار هو أنها تصدر مجتمعة في نص واحد وهو (سيرة الملك سيف بن ذي يزن) الذي جعلناه أساساً لاستخراج العجائب وترتيبها"⁽¹⁾. ويشير يقطين إلى أن

ما ينظم هذه العجائب نجده كامناً في طبيعة النص وبطله في آن واحد فسيرة سيف بن ذي يزن تنقلنا إلى حقبة سابقة على الإسلام (التباعد الزمني) وبطلها ينتقل في فضاء واسع جداً (التباعد الفضائي). وهذان التباعدان يحققان أساساً مركزياً لتولد العجائب وتوليدها، بعيداً عن أية مراقبة دينية أو معرفة علمية⁽¹⁾.

لكن من خلال قراءة لهذه السيرة، نكتشف أن أغلب الأماكن التي وردت فيها، والبحار الواسعة التي لم نسمع بها من قبل، فضلاً عن ظهور شخصيات رئيسة داخل السيرة تمثل البنية الأسطورية التي بنيت بها مدن عربية مهمة، مثل الوزير يثرب، والملك بعلبك وغيرهما. ومع وجود هذه الشخصيات وبعض الأماكن الموجودة حالياً يؤشر على أن هناك حقائق تاريخية ضمن ثنايا السيرة. هذه الحقائق تعيد الحكايات العجيبة التي كانت تروى لنا في طفولتنا لتقريب الحكاية من خلال ربطها بالواقع وبالأماكن التي نعرفها. وفي هذا السياق كانت الحكايات المروية تمثل الامتداد الطبيعي للذاكرة الجمعية في المجتمع. وهذا يشبه تماماً ما حدث في رواية السيرة الشعبية وتدوينها إذ "تمثل السير الشعبية امتداداً متالياً لتاريخ الشعب العربي منذ الجاهلية وحتى نهايات العصر المملوكي، أي منذ البداية داخل الجزيرة العربية، ثم في منطقة الشام والعراق، ثم في مصر والشمال الأفريقي كله.. وهناك شواهد على أن كتاب السيرة كانوا ينظرون إلى من سبقهم من كتاب فيكملون ما قدموه من ناحية، ويحتذونهم موضوعياً وفنياً على السواء"⁽²⁾.

ويؤكد أغلب الباحثين أن سيرة سيف بن ذي يزن تداولها (الحكايات) جيلاً بعد جيل، وكل جيل يضيف عليها حكايات وتفاصيل تضيف للسيرة المتعة

1- ينظر: م. ن، ص 9.

2- الموروث الشعبي، م. ن، ص 159.

والإثارة التي يروجها المستمع وهو يجلس منصتاً لساعات طويلة للحكواتي. وقد "اتفق دارسو هذه السيرة على أنها دوّنت في مصر، وفي القاهرة بالذات في أواخر القرن الرابع عشر، وأوائل الخامس عشر وحجتهم على ذلك مقنعة. وهي أن بعض أحداث السيرة وقعت فعلاً في أواخر القرن الرابع عشر. وقد سجلها التاريخ، كالحروب التي وقعت بين مصر، والحبشة، أيام الملك (سيف أرعد) ملك الحبشة، الذي كان له دور كبير في سياق السيرة الشعبية يواكبها من أولها إلى آخرها. وإن كان مؤلفو السيرة لا يتقيدون بالزمن التاريخي، بل يختارون للسيرة زمناً موعلاً في قدمه أي إلى ما قبل الأديان السماوية، لكن لا يمكن أن تكون السيرة قد دوّنت قبل الملك (سيف أرعد) كذلك نجد أسماء بعض الشخصيات والأماكن التي تشير إلى مواضع أكثرها في القاهرة.

ونعتقد أيضاً أن اللغة التي كتبت بها السيرة تدل على ذلك العصر فقد كتبت بلغة فصحي منمقة مسجعة، تسف أحياناً فلا تراعي قواعد اللغة، وتتخللها العامية المصرية المحكية في ذلك العصر والمطعمة بكثير من الكلمات الأعجمية⁽¹⁾.

ومع رأي الفة الإدلبي هذا، لا شيء مؤكد بخصوص كتابة هذه السيرة أو أية سيرة شعبية عربية، لكن هذه الآراء هي محاولة لتوثيق المراحل التاريخية التي مرّت بها السيرة من الشفاهية إلى الكتابة.

1- نظرة في أدبنا الشعبي، م. ن، ص 77.

سيف بن ذي يزن في كتب التاريخ

لم تسهب الكتب التي تناولت شخصية سيف بن ذي يزن كثيراً في وصف هذا الملك ولم تذكر إلا جزءاً بسيطاً من سيرته، فأغلب هذه الكتب تناولت حادثة لقاء عبد المطلب بسيف بن ذي يزن، ومحاويلته طرد اليهود من الحبشة واليمن⁽¹⁾.

- 1- من بين الكتب التي تناولت سيرة الملك سيف بن ذي يزن:
 - الطبقات الكبرى، ابن سعد (230 هـ)، دار صادر، بيروت، ج5، د.ت.
 - الأخبار الطوال، أبو حنيفة الدينوري (282 هـ)، تحقيق: عبد المنعم عامر، ط1، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1960.
 - قرب الإسناد، أبو العباس عبد الله الحميري البغدادي (300 هـ) / تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط1413، 1 هـ.
 - تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر (571 هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، ج3، 1415 هـ.
 - الخرائج والجرائع، قطب الدين الراوندي (573 هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي (ع) قم المقدسة، ج3.
 - وكمال الدين ونعمان النعمة، الشيخ الصدوق (381 هـ)، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1405 هـ.
 - مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب (588 هـ)، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، مطبعة الحيدري، النجف، ج1، 1376 هـ.
 - الفضائل، شاذان بن جبريل القمي (660 هـ)، المكتبة الحيدرية في النجف الأشرف، 1962 م.
 - سير أعلام النبلاء، الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (748 هـ)، تحقيق: بشار عواد ومحبي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، ج2، 1413 هـ.
 - تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي (774 هـ)، دار المعرفة، بيروت، ج4، 1412 هـ.
 - فتح الباري شرح صحيح البخاري، الإمام ابن حجر العسقلاني (852 هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ج8، ط2، د.ت.
 - تفسير الصافي، فيلسوف الفقهاء المولى محسن الفيض الكاشاني (1091 هـ)، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مكتبة الصدر، تهران، ط2، ج5، 1416 هـ.
 - بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي (1111 هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية المصححة، ج15، 108، 1983 م.
 - مستدرک سفینه البحار، شيخ علي النمازي الشاهرودي (1405 هـ)، تحقيق: الشيخ حمزة بن علي النمازي، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ج10، 1419 م.

لكن هذه الكتب لم تتحدث عن سيرة سيف، أو نشأته، أو كيف أعاد ملك أبيه من يد الحبشة.

يذكر ابن حجر العسقلاني (852هـ) في كتابه (الإصابة في تمييز الصحابة) بعضاً من تاريخ سيف وعائلته، فيقول: "سيف بن ذي يزن ملك حمير ذكره بن منده في الصحابة وقال أدرك النبي صلى الله عليه وسلم وأخبر جده عبد المطلب بنبوته وصفته ثم ساق في ترجمته حديث أنس أن ملك ذي يزن أهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حلة قلت مات سيف قبل المبعث والذي أهدى إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكاتبه ولده زرعة كما تقدم في ترجمته وروى بن هشام في الدقائق بسند منقطع عن النبي صلى الله عليه وسلم أن ظنره زوج حليلة أخبرهم إنهم لما أرادوا دفن سلول بن حبشية وقفوا على باب مغلق فإذا فيه سرير عليه رجل وعند رأسه كتاب فيه أنا أبو شمر ذو النون فقال ذو النون هو سيف بن ذي يزن قلت وهو صريح في أنه مات قبل البعثة ولو كانوا يذكرون في الصحابة من فاه بذكر النبي صلى الله عليه وسلم ممن مات قبلهم للزمهم ذكر تبع ومسر وسطيح وقس بن ساعدة وجمع كثير نحوهم"⁽¹⁾.

ربما يكون هذا النص الوحيد الذي يتحدث عن سيف وأولاده، وفي الوقت نفسه يجتمع مع مجمل النصوص التي تؤكد وفاة سيف قبل مبعث النبي محمد (ص). ومن أكثر الروايات طولاً تلك التي ذكرها شاذان بن جبريل القمي، التي تتحدث عن لقاء عبد المطلب بسيف، فيقول: "قال الواقدي وكان في زمان عبد المطلب رجل يقال له سيف بن ذي يزن المازني وكان من ملوك اليمن وقد انفذ ابنه إلى مكة واليا من قبله وتقدم إليه باستعمال العدل والانصاف ففعل

1- الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني (852هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ ج3، ص249.

ما امره به ثم ان عبد المطلب دعا برؤساء قريش مثل عتبة بن ربيعة ومثل الوليد بن المغيرة وعتبة بن ابي معبط وامية بن خلف ورؤساء بني هاشم فاجتمعوا في دار الندوة وهي الدار الموصلة في المسجد الحرام فلما قعدوا واخذوا مراتبهم ثم تكلم عبد المطلب وقال اعلّموا اني قد دبّرت تدبيراً فقال المشايخ وما دبّرت يا رئيس قريش وكبير بني هاشم فقال يا قوم انكم تحتاجون ان تخرجوا معي نحو سيف بن ذي يزن لتهنته في ولايته وهلاك عدوه ليكون ارفق بنا واميل الينا فقبالوا له بأجمعهم نعم ما رأيت ونعم ما دبّرت ثم امر عبد المطلب ان يستحكموا آلات السفر ففرغوا من ذلك قال فخرج عبد المطلب ومعه سبعة وعشرون رجلاً على نوق جياذ نحو اليمن فلما وصلوا إلى سيف بن ذي يزن بعد ايام سألوها عن الوصول إليه قالوا لهم ان الملك في قصر الوادي وكان من عاداته في اوان الورد ان يدخل قصر غمدان ولا يخرج إلا بعد نيف واربعين يوماً ولا يصل إليه ذو حاجة ولا زائر وانتم قصدتم الملك في ايام الورد⁽¹⁾. ثم يستمر القمي في وصف اللقاء وكيف دخل عبد المطلب قصر غمدان الذي يصفه كأنه جنة من الجنان "وكان قصر غمدان في وسط الميدان والبستان كأنه جنة من الجنان قد حف بالورد والياسمين وانواع الرياحين والفواكه وفيه انهار جارية في وسطه وإذا سيف بن ذي يزن قد اتكأ على عمود المنطرة من قصر..... رأى قصرًا مبنيًا على حجر مطلّي بطلاء الورد منقشًا بنقش اللازورد وورداً على أمثال الورد ورأى عن يمين الملك وعن شماله وبين يديه من الجوارى ما لا عدد لهن ورأى قريب الملك عموداً من عقيق أحمر وله رأس من ياقوت أزرق مجوف محشي بالمسك ورأى عن يساره ثوراً من ذهب أحمر على فخذه سيف نغمته مكتوب عليه بماء الذهب شعر يقول !

1- الفضائل، م. س، ص 38-39.

رب ليث مدجج كان يحمي الف قرن مغمد الاغماد
وخميس ملفف بخميس بدد الدهر جمعهم في البلاد"⁽¹⁾

هذا الوصف والسرد الطويل لهذا اللقاء كان الهدف منه أن يصل القمي لمفصل الحكاية الرئيس وهو التبشير بالنبي محمد (ص) قبل مبعثه، فبعد أن عرف الملك سيف أن زائره عبد المطلب قال له: "أعلم يا أبا الحارث ان بارضكم غلاما حسن الوجه والبدن جميل القد والقامة بين كتفيه شامة المبعوث من تهامة انبت الله تعالى على رأسه شجرة النبوة وظلته الغمامة صاحب الشفاعة يوم القيامة مكتوب بخاتم النبوة على كتفيه سطران الاول لا اله الا الله والثاني محمد رسول الله صلى الله عليه وآله والله تعالى توفى امه واباه وتكون تربيته على يدى جده وعمه وانا وجدت في كتب اسرائيل صفته أبين وأشرح من القمر بين الكواكب وانى أراك جده فقال عبد المطلب أنا جده أيها الملك فقال الملك مرحبا بك وسهلا يا أبا الحارث ثم قال له الملك اني أشهد على نفسي يا أبا الحارث اني مؤمن به وبما يأتي به من عند ربه ثم تأوه سيف ثلاث مرات بان يراه فكان ينصره وينظره فيتعجب منه الطير في الهواء ثم قال يا أبا الحارث عليك بكتمان ما القيت عليك ولا تظهره إلى ان يظهره الله تعالى فقال عبد المطلب السمع والطاعة للملك"⁽²⁾. ويؤكد هذه الرواية أبو العباس البغدادي، لكنه يسندها بالقص القرآني، "ان سيف بن ذي يزن حين ظفر بالحبشة وقد عليه وفد قريش، فيهم عبد المطلب، فسألهم عنه ووصف لهم صفته، فأقروا جميعا بأن هذا الصفة في محمد صلى الله عليه وآله. فقال: هذا أو ان مبعثه، ومستقره

1- م. ن، ص 40.

2- م. ن، ص 42.

أرض يشرب وموته بها. ومن ذلك: أن أبرهة بن يكسوم قاد الفيلة إلى بيت الله الحرام ليهدمه، قبل مبعثه، فقال عبد المطلب: إن لهذا البيت ربا يمنعه، ثم جمع أهل مكة فدعا، وهذا بعدما أخبره سيف بن ذي يزن، فأرسل الله تبارك وتعالى عليهم طيرا أبابيل ودفعهم عن مكة وأهلها⁽¹⁾.

إلا أن ابن كثير يعود إلى زمن أسبق، فيصف كيف تمكن سيف من استعادة الحبشة من أيدي النصارى "واستمر ملك الحبشة في أيدي النصارى سبعين سنة ثم استنقذه سيف بن ذي يزن الحميري من أيدي النصارى لما استجاش بكسرى ملك الفرس فأرسل معه من في السجون فكانوا قريبا من سبعمئة ففتح بهم اليمن ورجع الملك إلى حمير"⁽²⁾. كذلك يتحدث ابن حجر العسقلاني عن هذه الحادثة، فيقول: "وكان ابتداء دخول اليهودية اليمن في زمن أسعد ذي كرب وهو تبع الاصغر كما ذكره بن إسحاق مطولا في السيرة فقام الاسلام وبعض أهل اليمن على اليهودية ودخل دين النصرانية إلى اليمن بعد ذلك لما غلبت الحبشة على اليمن وكان منهم أبرهة صاحب الفيل الذي غزا مكة وأراد هدم الكعبة حتى أجلاهم عنها سيف بن ذي يزن"⁽³⁾. ويتوسع أبو حنيفة الدينوري في هذه الرواية، واصفاً كيف تمكن سيف بن ذي يزن من تحرير الحبشة واليمن من أيدي اليهود والنصارى، ويستمر في الرواية حتى مقتل الملك سيف: "فلما طال ذلك على أهل اليمن خرج سيف بن ذي يزن الحميري من ولد ذي نواس حتى أتى قيصر، وهو بأنطاكية، فشكى إليه ما هم فيه من السودان، وسأله أن ينصرهم وينفيهم عن أرضهم، ويكون ملك اليمن له، فقال قيصر: أولئك هم على ديني، وأنتم عبدة

1- قرب الإسناد، م. س، ص 319.

2- تفسير القرآن العظيم، م. س، ص 526.

3- فتح الباري شرح صحيح البخاري، م. س، ص 293.

أوثان، فلم أكن لأنصركم عليهم. فلما يش منه توجه إلى كسرى، فقدم الحيرة على النعمان بن المنذر، فشكى إليه أمره، فقال له النعمان: ما كان سبب إخراج جدنا ربيعة بن نصر إيانا عن أرض اليمن، وإسكاننا بهذا المكان إلا لهذا الشأن فأقم، فإن لي وفادة في كل عام إلى الملك كسرى بن قباذ، وقد حان ذلك، فإذا خرجت أخرجتك معي، واستأذنت لك، وتشفعت لك إليه فيما قصدت له، ففعل واستأذن، وتشفع، فوجه كسرى بجيش ممن كان في السجون، وأمر عليهم رجلاً منهم، يقال له وهرز بن الكامجار، وكان شيخاً كبيراً، قد أناف على المائة، وكان من فرسان العجم، وأبطالها، ومن أهل البيوتات والشرف، وكان أخاف السيل، فحبسه كسرى. فسار وهرز بأصحابه إلى الأبله، فركب منها البحر، ومعه سيف بن ذي يزن، حتى خرجوا بساحل عدن، وبلغ الخبر مسروقاً، فسار إليهم، فلما التقوا وتواقفوا للحرب أسرع له وهرز بنشابة، فرماه، فلم يخطئ بين عينيه، وخرجت من قفاه، وخر ميتاً، وانفض جيشه، ودخل وهرز صنعاء، وضبط اليمن، وكتب إلى كسرى بالفتح، فكتب إليه كسرى، يأمره بقتل كل أسود باليمن، ويتمليك سيف عليها، وبالإقبال إليه، ففعل. وإن بقايا من السودان قد كان سيف استبقاهم، وضمهم إلى نفسه، يجمزون بين يديه إذا ركب، شدوا على سيف يوماً، وهم بين يديه في موكبه، فضربوه بحرايبهم حتى قتلوه⁽¹⁾.

وتصف الفة الإدلي حياة سيف بن ذي يزن، وكيف حاول أبرهة الحبشي إجبار ذي يزن على ترك امرأته ليتزوجها، وفي تلك الفترة عاش سيف بكنف أمه في بيت أبرهة حتى عرف سيف فيما بعد بأن أبرهة ليس أباه، فيهرب منه في محاولة لاسترداد عرش أبيه. إلا أن الإدلي لم تحدد من أين أتت بهذه المعلومات أولاً، وكيف بنت تصورها في سرد القصة؟ ثم تضيف قصة أخرى استقتها من

1- الأخبار الطوال، م. س، ص 63-64.

كتاب (نهاية الأرب في أخبار العرب)، تشير من خلالها على أهمية سيف كبطل قومي استنجد فيه العرب لإعادة حكم اليمن للتبابعة⁽¹⁾. ومهما يكن من الروايات التي ذكرت قصة الملك سيف بن ذي يزن، ومن الحكايات المختلفة والمتفاوتة في الكشف عن شخصيته، إلا أن ما يهمنا هنا هو إثبات أن هذا الملك شخصية حقيقية، لكي نستطيع من خلال هذه الحقائق دراسة العجيب في هذه السيرة.

في السيرة والتاريخ

السيرة الشعبية إخبار عن حوادث قديمة، تروى عن طريق وسائط تُعرف باسم (الرواة)، وفي أغلب الأحيان يكون للسيرة أكثر من راوٍ، يتناقلون الحوادث والأخبار، إلى أن تكتمل كنص شفاهي أولاً، وبالتالي نصّ مكتوب، وهو ما وصل إلينا بعد أجيال عدّة.

فحياة السيرة ترتبط بالزمن؛ بشكل أو بآخر، زمن القصة، زمن الروي، زمن الكتابة، ومن ثمّ زمن القراءة. بالتالي، فإن الحياة كلها "محمولة على ظهر الزمان، ومن ثم فهي جارية بجريانه، ونحتاج إلى تأملها وتفحصها بعد ردّح من التراكم نحتاج معه إلى أن نفصلها عن الزمان لنمسك بها في نصوص"⁽²⁾. هذه الحوادث الجارية على ظهر الزمن يقسمها سعيد يقطين إلى نوعين: القابل للحكي والقابل للاستمرار، ويوضح مصطلحيه هذين قائلاً إن "القابل للحكي:

1- نظرة في أدبنا الشعبي، م. س، ص 84-88.

2- الرواية والتاريخ.. سلطان الحكاية وحكاية السلطان، د. عبد السلام أقلمون، دار الكتاب الجديد،

بيروت، لبنان، ط 1، 2010، ص 33.

وهو كل مادة يمكن أن تحكى في زمان ما لضرورة ما من ضرورات التواصل بين الناس. القابل للاستمرار: وهو كل مادة قابلة للحكي، لكنها تتجاوز الزمان والمكان اللذين أنتجت فيهما، مخترقة بذلك الزمان والمكان. وندرج ضمن هذا الصنف الثاني الأساطير والخرافات والقصص الديني والحكايات الشعبية، والأحداث والوقائع الكبرى التي وقعت في التاريخ الخاص بأمة من الأمم أو في تاريخ البشرية⁽¹⁾. ويؤكد يقطين أن المواد الخيرية من الممكن أن تكون قابلة للاستمرار، لأنها تتجدد بتجدد الحياة، أما المواد القابلة للاستمرار "فهي شبه متعالية ومنتھية في الزمان. وتشكل تبعاً لذلك (ذخيرة) حكاية تامة، وشبه مستقلة عن الزمان، ويمكن ترهيبها أبداً وفي أي زمان ومكان"⁽²⁾. فالمواد القابلة للاستمرار تضم أنواعاً مختلفة من السرد، كالحكاية الشعبية والخرافية والسيرة الشعبية، وغيرها من فنون الحكي. لكن كيف يمكن أن نفهم علاقة هذه المواد بالوقائع الحقيقية، وما الذي استندت إليه في إعادة بنائها لأحداث مرّت منذ زمن بعيد أو قريب؟

غالباً ما تكون المجالس ميداناً للأخبار والحكايات القديمة، للتندر أو لسرد وقائع على سبيل التسلية أو العبرة. وفي جميع الأحوال تبقى هذه الحكايات على لسان الراوي الذي يصبح من خلال حكاياته مؤرخاً من نوع آخر، يبحث عن الحكايات التي تعيد للحياة اعتبارها، وليس أفضل من التاريخ الذي يتمكن من أن يسرد القصص البطولية، وزمن الأجداد الذي يُعدُّ في أي وقت، زمناً ذهبياً تحققت فيه البطولات والقصص التي لن تتكرر. وهم بهذا يسعون في

1- قضايا الرواية العربية المعاصرة.. الوجود والحدود، د. سعيد يقطين، رؤية للنشر والتوزيع، ط1،

2010، ص215.

2- م. ن، ص216.

سردهم للتاريخ للاستفادة من وظيفته الاعتبارية التي "هي نتيجة لقراءة الحدث وتأمله ومحاولة تنقيته من إرهابات الظرفية المحدودة للإفادة من مؤشرات لصالح الحاضر والمستقبل"⁽¹⁾، ويعتمد الراوي في هذا السرد على الذاكرة التاريخية التي تكون محكومة بثلاث مقولات هي (التراثية، والتقاليد، والتراث)⁽²⁾. إلا أن ما يمكن أن يروى ربما يكون تاريخاً، لكن في الوقت نفسه، قد لا يكون حقيقة، وهذا المفصل مهم جداً في فهم السيرة الشعبية، وعلاقتها المتأرجحة بين الحقيقة والتاريخ والمتخيل.

في الحقيقة والتاريخ

يرتبط التاريخ ارتباطاً وثيقاً بخطاب المؤرخ ومرجعياته، فالخطاب التاريخي "كأي خطاب آخر يبدأ اشتغاله كنسق دال منذ لحظة تشكيله. أي أن الخطاب التاريخي ليس محض تواصل يتم فيه (إخبار) من قبل المؤرخ بواقعة تاريخية، (رسالة)، يتم استقبالها من قبل قارئ متلقٍ؛ بل يذهب ر. بارت إلى أن الدلالة فيه مثل الحكاية المتخيلة، وما ينتج من مدلولات يمكن الإمساك بها وتجميعها حسب مختلف الشفرات؛ وقائع مسرودة من قبل تشتغل كإشارات، أو كأنوية وظيفية هي نفسها منظومة في متواليات ذات قيمة إشارية ودوالها ثنائية الحد؛ فهي محايدة للمادة المتلفظة، تقوم بتنظيم معاني الواقع كما يقدمها المؤرخ لنستخلص منها بعد ذلك دروساً وعبراً"⁽³⁾. فالمؤرخ يقوم بتنظيم هذه الوقائع

1- الرواية والتاريخ، م. س، ص 44.

2- ينظر: بناء الحكاية التاريخية.. تاريخ الطبري أنموذجاً، د. سعيد عبد الهادي المرهج، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط 1، 2009، ص 129.

3- الرواية والتاريخ، م. س، ص 43.

وسردها، لكن القصص التي يسردها وطريقة تقديمه لها وتأكيده على خبر أو حادثة دون أخرى يعتمد على مرجعيته والخطاب الذي يريد توجيهه والمتلقي الموجّه له. لهذا "لا يمكن الحديث عن حقيقة تاريخية بمعزل عن ذات المؤرخ الذي يدرّكها، فالحقيقة التاريخية مزيج من بعض الوقائع التي اختارها المؤرخ ونظّمها، ومن ذاتيته، في تجاربه مع هذه الوقائع، مزيج من الماضي الذي تمثله الوقائع والحاضر الذي يمثله المؤرخ"⁽¹⁾.

العلاقة بين التاريخ والحقيقة تبقى رهينة توجهات كُتّاب التاريخ ونزعاتهم، ويرى عبد الله العروي "أن الفرق واضح بين ما حصل فعلاً وما كان ممكناً ولم يتحقق، لكن على مستوى الشكل والعبارة، عند جمع الأخبار وتأليفها، عند انتقاء الكلمة المؤثرة والجملة البليغة، هل يبقى الفرق بالوضوح نفسه؟ ألا يقترب التاريخ من الأدب، الكلاسيكي والواقعي بخاصة؟ يستعمل المؤرخ كل الأساليب البلاغية، من تقديم وتأخير، من إجمال وتفريع، من إيجاز وإطناب، الخ، بل يدعو المقام إلى محاذاة الواقع بالمحتمل، القطعي بالظني، إذ الواقع يبدو أحياناً مستحيلاً. أثناء عملية التألفة، وهي مرحلة من مراحل عمل المؤرخ، يقترب هذا الأخير من الأديب لأنه يضطر إلى استعمال وسائله البلاغية بهدف الاستمالة والتأثير"⁽²⁾. لهذا هناك تاريخان لكل حادثة أو قصة، التاريخ الحقيقي والتاريخ المُدَوّن، وهو ما أسماه العروي اقتراب التاريخ من الأدب، لكن لكل منها؛ أي التاريخ والأدب، هدفه وخطابه وقصديته، و"حيثما تكون قصدية التاريخ هي بحثه في الواقعي، بوصفه فعلياً (الأشياء التي سبق أن حدثت)، فإن قصدية الأدب تكون في إعادة وصفه الواقعي من حيث هو ممكن (الأشياء التي تحدث أو كان

1- بناء الحكاية التاريخية، م. س، ص 133.

2- مفهوم التاريخ، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 4، 2005، ج 1: الألفاظ والمذاهب، ص 50.

يمكن أن تحدث⁽¹⁾). ويبقى التمييز بين الأحداث التاريخية والأحداث الطبيعية، واضحاً، بوصف الأولى "تتاج أفعال الفاعلين الإنسانيين الذي يريدون، بوعي قليلاً أو كثيراً، أن يحيطوا العالم الذي يعيشون فيه بالمعنى الرمزي. لذلك يمكن تمثيل الأحداث التاريخية واقعياً في خطاب رمزي، لأن هذه الأحداث نفسها رمزية بطبيعتها. ويصح الشيء نفسه على تأليف المؤرخ رواية سردية للأحداث التاريخية، فإن الصياغة السردية narrativization للأحداث التاريخية تفضي إلى تمثيل رمزي للعمليات التي تحاط فيها الحياة الإنسانية بمعنى رمزي⁽²⁾. لكن الأحداث التاريخية تبقى مفارقة للأحداث الطبيعية بشكل أو بآخر، لأن الحدث في الماضي، حسب ما يرى عبد السلام أقلمون سائل كما الزمان، في حين يتسبب نقله إلى الحاضر بالجمود، ومن ثمّ فالتاريخ حدثٌ مفيد لغير واقعه، بل هو مفيد لواقع لاحق⁽³⁾. بين سيلان الزمن وجموده يتدخل الخيال لإعادة بناء التاريخ من جديد وروايته، فالمؤرخ سارد ينقل الواقع من الماضي إلى الحاضر، لكن بطرق مختلفة، تتحكم فيها الأمانة العلمية والتاريخية والخيال في الوقت نفسه، فمهما كانت طبيعة السرد وارتباطه بالتاريخ والحقيقة، لا يمكن فصله عن الخيال وإعادة إنتاجه من جديد، ف"الخيال هو الذي يحكم عملية توقع الواقع الزائل الذي ينبغي حكايته لإعادة تشكيله على وفق نماذج لا يمكن فصلها عن الراوي ذاته"⁽⁴⁾. من جانبه يرى بول ريكور أن الأخيلة لا تشير إلى الواقع فقط، "بل (تقوله) فعلاً. يرى ريكور أن الأعمال الخيالية لا تقل واقعية، بل هي أكثر

1- الوجود والزمان والسرد... فلسفة بول ريكور، تحرير: ديفيد وورد، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي،

المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999، ص82.

2- الوجود والزمان والسرد... فلسفة بول ريكور، م. س، ص201.

3- ينظر: الرواية والتاريخ، م. س، ص35.

4- بناء الحكاية التاريخية، م. س، ص191.

واقعية من الأشياء التي تمثلها، إذ يتضمن العمل الخيالي عالماً كاملاً معروضاً
أمامنا، (يكشف) الواقع ويجمع ملامحه الجوهرية في بنية مركزة أو عمل⁽¹⁾. كما أنه
يعتقد "أن السرود والمرويات تنفرد في إبراز الإمكانات الوجودية، إمكانات الفعل
الإنساني، وطريق الوجود في الزمن، أو توجيه الذات نحوه،، وخلافاً لهايدغر،
يدّعي ريكور أن هذه الإمكانات لا تسقطها وتشترعها سوى السرود والمرويات.
فمن خلال القصص والتواريخ وحدها نحصل على دليل الممكنات الإنسانية"⁽²⁾.
لهذا يسمح الخيال بسرد التاريخ بالطريقة التي تلائم العصر الذي تُسرد فيه الوقائع،
ومن جهة أخرى يؤول التاريخ بحسب الخطاب الذي كُتب من أجله.

السيرة الشعبية والتاريخ

يعين سعيد يقطين مجموعة من العلاقات بين السيرة الشعبية والتاريخ، موضحاً
أن "علاقة خطاب السيرة الشعبية بالخطاب التاريخي التقليدي هي عين العلاقة بين
الرواية والتاريخ، وأن لا فرق في النهاية بين أشكال الخطاب في الماضي ونظيرتها في
العصر الحاضر إلا ما اتصل منها بكيفية التعامل مع الأشياء وفق منظورات وأنساق
تبنى على أساس تطور الزمان، وكونها تختلف باختلاف الثقافة والعصر"⁽³⁾.
ومثلما حاول الراوي أن يسرد في السيرة قصة حياة شخصية حقيقية، حاول
أن يبني هذه القصة من منظور مختلف، مضيفاً إليها رؤى الزمن الذي رويت فيه،
فضلاً عن خطاب الراوي نفسه، محملاً إياها ثقافته الخاصة وأيديولوجيته.
فراوي السيرة الشعبية لا يختلف عن المؤرخ التقليدي، "ينطلق بدوره وعلى

1- الوجود والزمان والسرد... فلسفة بول ريكور، م. س، ص 81.

2- م. ن، ص 81.

3- قضايا الرواية العربية المعاصرة، م. س، ص 221.

غزاره من المادة نفسها (كل المواد الحكائية في السيرة الشعبية مبنية بصورة عامة على معطيات تاريخية نجدها في مختلف المصادر، وأغلب أبطال السير الشعبية شخصيات تاريخية: عترة، الملك سيف بن ذي يزن، الملك الظاهر بيبرس،...) لكنه يشتغل بها وفق نسق خاص ومختلف تماماً: إنه حر في التعامل معها، ولا تهمه درجة صحة الأحداث أو صدق الوقائع ومطابقتها لما جرى. إنه يطلق العنان لخياله مازجا بين (الواقعي) و(الخيالي) بدرجة لا يبرز فيها أي تباين أو تصارع بينهما. إنهما يتوحدان في الصورة والمآل، وينسجمان بكيفية لا مجال فيها للتباين بين العوالم أو الاختلاف بينها⁽¹⁾.

من جانبه يبقى قارئ السيرة الشعبية في تساؤل مستمر بين حقيقة ما جرى، وحقيقة النص السردي المروي له، وكلما "كان الخطاب التاريخي يفرض على قارئه التساؤل عن (صحة) ما وقع، كان خطاب السيرة الشعبية يثير لدى المتلقي الشعور ببراعة (الخيال) المتحقق في الخطاب"⁽²⁾. وهذا هو ما يميز السيرة الشعبية، فهي نص تاريخي أولاً، ونص يتحكم به خيال الراوي وثقافته ثانياً.

الخيال، التخيل، التمثّل

الخيال مفهوم متغير حسب الزمن، يختلف في كل عصر انطلاقاً من البنية المعرفية التي تتحكم في آليات بنائه استناداً إلى عدة مرتكزات، منها الفلسفية والدينية والعلمية. من هذا المنطلق توسع شاكر عبد الحميد في كتابه (الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي) ليتسلسل في قراءة الخيال ابتداءً من الرسومات

1- م. ن، ص 220.

2- م. ن، ص 221.

التي اشتغلت عليه وصولاً إلى أوغسطين وأفلاطون وأرسطو، ومن ثم ابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة⁽¹⁾.

يربط عبد الحميد بين الخيال والأساطير القديمة، مشيراً إلى أن فهم الأساطير والملاحم والحكايات الخرافية ضروري لفهم الأدب الخيالي الحديث، إذ لا يتعد أغلب الفلاسفة القدماء عن تعريف الخيال من خلال حكايات الجان، فهناك "مشتقات كثيرة وطرائق متنوعة في الاستخدام لكلمة Fay، حيث يستخدمها بعض المؤلفين الآن أمثال ديكرسون وأوهارا، للإشارة إلى تلك المخلوقات الخيالية، خصوصاً ما يتعلق منها بعالم الجن والملائكة، وحيث يستخدم مصطلح قصة خرافية أيضاً للإشارة إلى النوع الأكثر تحديداً من الحكايات الخرافية، كتلك الخاصة بالقرن التاسع عشر التي جمعها الأخوان جرين وأندرو لانج"⁽²⁾. ويضيف عبد الحميد أن هذه الحكايات لا تخرج عن مجال مملكة الجان، من ثم يطرح الشكل الذي قدمه ديكرسون وأوهارا بوضعهما الأدب الخيالي وسطاً وربطاً بين الأسطورة والحكاية الخرافية، وهذا الأدب (الخيالي) يضم الفانتازيا وقصص الرومانس البطولية⁽³⁾.

إلا أن عبد الحميد؛ على الرغم من الجهد الكبير الذي قدّمه في كتابه، لم يعرف الخيال ولم يعطه حدوداً واضحة يمكن من خلالها دراسته ومعرفة آليات اشتغاله. يلاحظ الأمر نفسه لدى الباحثة رشيدة كلاع، التي حاولت أن تجد تعريفاً جامعاً للخيال في المعاجم العربية، إلا أنها أعطت معنى للخيال بقولها "معنى مفردة (خيال) هو الشخص، والطيف وما تشبه للمرء من صور في يقظته ومنامه،

1- ينظر: الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة 360،

الكويت، 2009، ص 12 وما بعدها.

2- م. ن، ص 192.

3- م. ن، ص 193.

كما تعني التوهم والظن. والملاحظ أن هذه الدلالات تشير إلى ما يطلق عليه في النقد المعاصر (الصورة الذهنية) التي تنطرق إلى المادة التي يعتمد عليها الخيال، لا على الخيال كقدرة ذهنية⁽¹⁾. أما في المعاجم الأجنبية، فتخرج كلاع بتعريف يقترب من تعريفها الذي جمعته من المعاجم العربية، "أنها تعني تلك الملكة الذهنية التي تقوم باستعادة بعض الصور، أو إبداع صور جديدة"⁽²⁾. من جانبه يعرف الدكتور محمد مفتاح الخيال على أنه "ما يتشبه للإنسان في اللحظة أو في المنام مثل الطيف، وهو في صورة شيء ما في المرأة، وهو ما يوهم بوجود شيء واقعي؛ وعليه، فإن الخيال ظن ووهم ومحاكاة، كما إنه كِبَر"⁽³⁾.

هذه التعريفات تشترك فيها أغلب كتب البلاغة العربية، وتطلق أيضاً على مفهوم التخيل، وهو ما يسبب إرباكاً لعدم وضع أي حدود بين مفهومي الخيال والتخيل. فالتوصيفات التي وضعها شاكر عبد الحميد عن الخيال من خلال الكتب الفلسفية والأدبية، ومحمد مفتاح أيضاً، لا تخرج قط عن التوصيفات التي ذكرها الدكتور سعيد جبار في بحثه عن التخيل⁽⁴⁾. وفي مقارنة بين ما كتبه جبار ومفتاح، يلاحظ أن الكلام الذي يصف فيه مفتاح الخيال من خلال شروحات أرسطو وابن سينا وبقية الفلاسفة والبلاغيين، يطلقه جبار أيضاً على التخيل.

1- الخيال والتخيل عند حازم القرطاجني - بين النظرية والتطبيق، رشيدة كلاع، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة متوري قسنطينة، ص 12.

2- م. ن، ص 12.

3- مشكاة المفاهيم.. النقد المعرفي والمناقفة، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، 2010، ص 11.

4- ينظر: من السردية إلى التخيلية.. بحث في بعض الأنساق الدلالية في السرد العربي، د. سعيد جبار، منشورات ضفاف - بيروت، ودار الأمان - المغرب، ومنشورات الاختلاف - الجزائر، ط 1، 2013، ص 37 وما بعدها.

ويرى سعيد جبار أن الجانب التخيلي بين الشعر والتاريخ يتضح من خلال المقارنة التي وضعها أرسطو: "وظاهر ما قيل أيضاً أن عمل الشاعر ليس رواية ما وقع، بل ما يجوز وقوعه، وما هو ممكن على مقتضى الحال أو بالضرورة، فإن المؤرخ والشاعر لا يختلفان بأن ما يرويانه منظوم أو منشور،... بل هما يختلفان بأن أحدهما يروي ما وقع، على حين أن الآخر يروي ما يجوز وقوعه"⁽¹⁾، في حين يتحدث محمد مفتاح عن رأي أرسطو هذا على أنه خيال⁽²⁾، ويضيف مفتاح أن الخيال عند أرسطو يقع وسطاً بين الإحساس والعقل، وهو- أي الخيال- "قوة من بين القوى الإنسانية وأنه شرط قبلي لحصول المعرفة المنظمة"⁽³⁾.

من جانب آخر يقدم مفتاح شروحات ابن سينا عن القوى التي يشتغل عليها الخيال، فيقول عن القوة المدركة إنها نوعان: "ما يدرك من خارج، وهي الحواس مثل السمع والبصر؛ وما يدرك من الباطن، وهي فطاسيا التي هي الحس المشترك المستوعب لجميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس، والخيال، والمصورة التي تحفظ ما قبله الحس المشترك. والقوة الوهمية تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، والقوة المتخيلة تتركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار؛ والقوة الحافظة الذاكرة تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية"⁽⁴⁾. ويروي القرطاجني تفسير ابن سينا للتخيل على أن طرق وقوعه في النفس "إما أن تكون بأن يتصور في الذهن

1- م. ن، ص 41.

2- مشكاة المفاهيم، م. س، ص 13 وما بعدها.

3- م. ن، ص 14.

4- م. ن، ص 17.

شيء عن طريق التفكير وخطرات البال، أو بأن تشاهد شيئاً فتذكر به شيئاً آخر، أو بأن يحاكى له الشيء بتصوير نحتي أو خطي أو ما يجري مجرى ذلك أو أن يحاكى له صوته أو فعله أو هيئته بما يشبه ذلك من صوت أو فعل أو هيئة أو بأن يحاكى له معنى بقول يخيله لها، أو بأن يوضع لها علامة من الخط تدل على القول المتخيل، أو بأن تفهم ذلك بالإشارة⁽¹⁾، وعند قراءة التفسيرين اللذين طرحهما مفتاح وجبار لابن سينا، يلاحظ أنهما لا يخرجان عن المعنى نفسه، إلا أن الاختلاف في المصطلح الذي لم يُحدّد فيما إذا كان خيالاً أم تخيلاً. إلا أن مفتاح يعود مجدداً ليفسر ما طرحه من شروحات أرسطو وابن سينا ليخرج بتوضيحه "كما أن تخيل شيء في شيء يستند إلى الجنس الأقرب أو الجنس الذي يلي الجنس الأقرب، أو أن يكون المحاكى به معروفاً من جميع العقلاء أو أكثرهم، أو أن يشترك الطرفان في أشهر الصفات. وبناء على هذه المعايير فإن التخيل لا يتعلق بما هو ممتنع ومستحيل لأن الامتناع والاستحالة معيَّان في الشعر"⁽²⁾. وهو الكلام نفسه الذي تحدث فيه عن الخيال وليس عن التخيل.

وفي العودة لكتب البلاغة العربية، يرى عبد القاهر الجرجاني أن التخيل لا يمكن أن يقال إنه صدق "وإن ما أثبتته ثابت وما نفاه منفي. وهو مفتن المذاهب، كثير المسالك، لا يكاد يُحصَر إلا تقريباً، ولا يحاط به تقسيماً وتبويباً، ثم إنه يجيء طبقات، ويأتي على درجات، فمنه ما يجيء مصنوعاً قد تُلطف فيه واستعين عليه بالرفق والحدق، حتى أعطى شبيهاً من الحق، وغشي رونقاً من الصدق، باحتجاج تمحل، وقياس تُصنَع فيه وتُعمل"⁽³⁾. وبحسب د. سعيد جبار،

1 - من السردية إلى التخيلية، م. س، ص 43.

2 - مشكاة المفاهيم، م. س، ص 20.

3 - أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: هـ. ريتز، دار الكتاب للتراث العربي، د. ت، د. ط، ص 245.

مراتب التخيل - عند الجرجاني - إذن تحدد من خلال قربه أو بعده عن الحقيقة، "فمنه القريب المأخذ الذي يسميه التخيل الشبيه بالحقيقة مما أصله تشبيه، ومنه التخيل مع حسن التعليل، ويأتي في مرتبة ثانية ويعرف هذا القسم من التخيل بقوله: (وهو أن يكون لمعنى من المعاني والفعل من الفعال على مشهورة عن طريق العادات والطباع، ثم يجيء الشاعر فيمنع أن تكون لتلك المعروفة، ويضع له علة أخرى) فهذا التخيل لا يتأسس على العلة المشهورة في العرف والعادات، بل الشاعر يتجاوزها إلى البحث عن علة جديدة يرى أنها الأمثل والأقوم لجعل هذا التخيل قريباً من الحقيقية. ثم يتحدث أخيراً عن تخيل بغير تعليل، ويميز بينه وبين السابق⁽¹⁾. ويلاحظ أن أغلب البلاغيين والفلاسفة العرب يربطون التخيل بالتلقي ولا يتحدثون عن العملية التخيلية بحد ذاتها، وهذا ما يمكن أن يحدد الفرق بين الخيال والتخيل بشكل عام، فالخيال ملكة من بين القوى والملكات التي يمتلكها كل إنسان كالسمع والبصر، إلا أن التخيل له خصوصية لا يمتلكها أي إنسان، وهو ما يميز الشاعر أو الكاتب أو الفنان عن غيره. ولا تخرج تعريفات وشروحات التخيل عن مفهوم المحاكاة لدى أرسطو، وهو ما أكده الجرجاني وابن سينا في حديثهما عن الخيال والتخيل، إلا أن الدكتور سعيد جبار ينقل عن ابن وهب الكاتب قوله إن التخيل هو الكذب المحمود الذي لا يخرج تماماً عن الواقع ولا يخرق قوانينه، ففي حديثه عن التخيل في القصص والأمثال يقول ابن وهب: "وأما الأمثال والقصص فإن الحكماء والعلماء والأدباء لم يزالوا يضربون الأمثال، ويبينون تصرف الأحوال بالنظائر والأشياء والأشكال، ويرون هذا النوع من القول أنجح مطلباً، وأقرب مذهباً ولذلك قال الله عز وجل، ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل... وإنما فعلت العلماء

1- من السردية إلى التخيلية، م. س، ص 48-49.

ذلك لأن الخبر في نفسه إذا كان ممكناً فهو يحتاج إلى ما يدل على صحته، والمثل مقرون بالحجة، ولذلك جعلت القدماء أكثر آدابها وما دونته من علومها بالأمثال والقصص عن الأمم، ونظقت ببعضه على ألسنة الطير والوحش، وإنما أرادوا بذلك أن يجعلوا الأخبار مقرونة بذكر عواقبها، والمقدمات مضمونة إلى نتائجها...⁽¹⁾ فابن وهب يضعنا أمام صورة ثلاثية الأبعاد، فهناك القول الصادق، وهو الكلام الحقيقي المطابق للواقع والذي لا تخيل فيه، وهناك الكذب الخالص الذي يعتبر لديه مردوداً لأن فيه نوعاً من التضليل، وهو غير مطابق للواقع، وبين هذا وذاك يوجد ذلك الكذب المحمود الذي لا يطابق الواقع وإنما يحيل عليه بشكل من الأشكال، وهو الذي يمكن أن نصنف فيه التخيل باعتبار مقاصده المرتبطة بتحريك المشاعر والتأثير في النفس وانفعالها⁽²⁾.

وتنبع من التخيل؛ وتقاربه، مصطلحات عدّة، من أهمها "التمثّل"، الذي يقابل باللغة الانكليزية مصطلحين متقاربين، هما "التمثّل" (Representation) الذي يترجمه قاموس المورد مشابهاً أو يشبه أو يتمثّل أو يصبح مشابهاً لشيء ما، و (Image) الصورة⁽³⁾. من جانب آخر هناك مصطلح "التمثيل"، الذي أخذ المعاني نفسها، وقد اشتغل عليه أغلب الفلاسفة والباحثين، وحسب معجم السرديات، فإنه "مصطلح فلسفي يوحى، إذ يستخدم في علم العلامات، بأن وظيفة اللغة أن تنوب عن الأشياء، أي أن تحيل على (واقع) غير لغوي. ومن هذا المصطلح عدّت الكلمات علامات أشياء العالم"⁽⁴⁾، فتمثّل الشيء: صورته.

1- من السردية إلى التخيلية، م. س، ص 47.

2- ينظر: م. ن، ص 47-48.

3- ينظر: قاموس المورد، عربي - إنكليزي، إنكليزي - عربي، منير البعلبكي، د. روجي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 11، 2007.

4- معجم السرديات، مجموعة من المؤلفين، إشراف محمد القاضي، الرابطة الدولية للناشرين المستقلين، ط 1، 2010، ص 112.

من جانب آخر يرى ميشيل فوكو أن "العقل الإنساني محمول بالطبع على أن يفترض في الأشياء نظاماً وتشابهاً أكثر مما يجده فيها؛ وفي حين أن الطبيعة مليئة بالاستثناءات والاختلافات، فإن العقل يرى الانسجام والاتفاق والتشابه في كل مكان"⁽¹⁾. مضيفاً أن "ليس للوحة من مضمون إلا ما تمثله، ومع ذلك فهذا المضمون لا يظهر إلا ممثلاً بالتمثيل"⁽²⁾، لهذا فإذا كانت الظواهر لا تعطى على الإطلاق إلا في تمثّل، "هو، في ذاته وفي قابليته الخاصة على التمثيل بأكمله شارة، فإن الدلالة لا يمكن أن تشكل معضلة. بل أكثر من ذلك، إنها لا تظهر أبداً. كل التمثيلات مترابطة فيما بينها كشارات؛ وهي بأكملها تشكل وحدها شبكة واسعة؛ وكل واحد منها في شفافيته يُعطى بوصفه شارة لما يمثله"⁽³⁾. وبالتالي، يذكر فوكو عندما يتحدث عن التجريبيين في القرن الثامن عشر بأن كوندياك يحدد العمليات الضرورية الكافية لتحويل التمثيل إلى معرفة كالتالي: [تذكر]، وعي الذات، تخيل، ذاكرة⁽⁴⁾. ويوضح نادر كاظم مفهوم فوكو عن التمثيل والتمثيل مبنياً أنه يتحدث عن التمثيل "بوصفه الاستراتيجية الأكثر شيوعاً في إنتاج المعرفة، وهو يقوم على فكرة الاستغناء عن الشيء بصورته، أو نيابة الصورة الممثلة عن الشيء موضوع التمثيل"⁽⁵⁾. مشيراً إلى أن لدى التاريخانيين الجدد كل شيء بالضرورة تمثيل، "بل أصبح مصطلح (التمثيل) يقصد به

1- الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو، ترجمة فريق بإشراف مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990، ص 65.

2- م. ن، ص 75.

3- م. ن، ص 75.

4- ينظر: م. ن، ص 364.

5- تمثيلات الآخر.. صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، د. نادر كاظم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2004، ص 40.

رفض أي تمييز بين (الواقع غير الدال) وبين فعل (الإنتاج الثقافي) الذي ينظر إليه عادة على أنه يعكس الواقع ويعبر عنه⁽¹⁾.

هذه الآراء وغيرها تشير إلى تقارب مصطلحي التمثيل والتمثيل، اللذين يحيلان بدورهما على صورة الشيء، أو العلامات التي تدلُّ عليه، لغوية كانت أو تجسدية، كما هو الحال في المسرح، مثلما يمنحان الناقد، من خلال محمولاتهما المعرفية، القدرة على وعي آليات الصورة وسبل إنتاجها، ويعتمد البحث (التمثيل) في دراسة العجيب في سيرة سيف بن ذي يزن وتأمل الخصائص والتقنيات التي تجسّد من خلالها ركناً مهماً من أركان بناء السيرة وإنتاج عوالمها الثرية.

العجائبي، الغريب، العجيب

منذ أن صدرت الترجمة العربية لكتاب تودوروف (مدخل إلى الأدب العجائبي)⁽²⁾ توالى الدراسات التي تتحدث عن هذا المفهوم، على الرغم من أن هناك دراسات كثيرة سبقته، إلا أن تودوروف تمكن في كتابه من تأصيل هذا المفهوم وتحديد جنساً أدبياً، إذ يقول "تتعلق عبارة (الأدب العجائبي) بصنف من الأدب أو جنس أدبي، كما يقال عادة. والقيام بفحص آثار أدبية من منظور جنس إنما هو محاولة خاصة كلياً. إنه فيما يخص غرضنا اكتشاف قاعدة تشغل عبر عدة نصوص، فتجعلنا نطبق عليها اسم (آثار عجائبية)"⁽³⁾، إلا أنه بعد تحديده

1- م. ن، ص 43.

2- مدخل إلى الأدب العجائبي، ترفيتن تودوروف، ترجمة: الصديق بوعلام، مراجعة: محمد بمرادة، دار شرقيات، القاهرة، ط 1، 1994.

3- م. ن، ص 27.

لمفهوم العجائبي وقراءته بوصفه جنساً، يعترف بأن "العجائبي تحديدًا جنساً متلاشياً أبداً"⁽¹⁾، وهو بهذا جنس لا يمكن الإمساك به، جنس يتلاشى خلال لحظة واحدة، فهو مرتبط بالقراءة أكثر من ارتباطه بالنص، تحدده العلاقة بين القارئ وبين الحدث أو الشخصية في اللحظة التي يندهش فيها هذا القارئ. لكن بعد ثانية واحدة، أو عدة ثوانٍ، ينتهي هذا الاندهاش فيتلاشى العجائبي نهائياً، وينتهي معه مفهوم الجنس. وهذا ما أثار انتباهنا بالدرجة الأولى، قبل أن نتقل لتحديد المفاهيم المطروحة، فكيف لجنس لا يتجاوز عمره ثواني محدودة يمكن أن يؤسس له؟ وكيف يمكن أن نمسك بهذا الجنس وندرسه، إذا لم يبق صامداً في وجه الدهشة؟ وماذا إذا لم يندهش المتلقي أمام نص فيه من العجيب والغريب، لكنه لا يمر بـ "جنس العجائبي" الذي جعله تودوروف شرطاً من شروط الإدهاش؟

في تعريف العجائبي

يعرف الكاتب أحمد السماوي العجائبي، مستنداً إلى تودوروف، بأنه "جنس خطابي يتولد من التردد الذي يحصل للقارئ و/ أو الشخصية عندما يفاجأ بحدث يخرق قوانين العالم كأن يظهر الشيطان أو الجان أو مصاص الدماء فجأة، فيقف القارئ من الظاهرة أحد موقفين: إما أن يعتبر الخارق وهماً وخيلاً فتظل قوانين العالم على ما هي عليه ويكون ما يمر به من قبيل الغريب. وإما أن يعتبر أن بالإمكان ظهور الشيطان، وإن في حالات نادرة فيكون للواقع، آنذاك، قوانين مجهولة تتحكم فيه. وبذلك يكون القارئ في إطار العجيب"⁽²⁾. ومن هذا

1- م. ن، ص 57.

2- معجم السرديات، م. س، ص 305.

التعريف يلاحظ أن العجائبي لا يخرج عن كونه حالة انتقالية بين جنسين يتشكل من خلالهما؛ وهما العجيب والغريب. والسمائي هنا يسمي العجائبي بـ"الفانتاستيك" كما أسماه عدد من الباحثين والمترجمين، ترجمة حرفية للمصطلح، مثل شعيب حليفي والمصطفى مويفن وغيرهما، لكن سعيد يقطين يفضل "(العجائب) و(العجائبي) على (الفانتاستيك)"⁽¹⁾. فشعيب حليفي الذي يعرّب مصطلح "الفانتاستيك" تعريباً حرفياً، يقدم العجيب على أنه عجائبي، والغريب على أنه غرائبي، على الرغم من وجود مصطلح العجيب عربياً منذ قرون طويلة. ربما لا تكون هذه إشكالية كبيرة، لأننا نفهم ما يقصده، لكن حليفي يعود لترجمة هذا المصطلح إلى "العجائبي" حين يتحدث عن كُتّاب آخرين، مثل محمد أركون، قائلاً "يسمي محمد أركون العجائبي بأنه ليس سوى امتياز مؤقت لاستحضارات خيالية، مشكلاً لذلك وعاء لفكرة الخلق، مثلما هو وعاء ضروري لكل تجربة هي انفتاح على الذات"⁽²⁾.

ويقدم تودوروف مجموعة من تعريفات العجائبي في الأدب الفرنسي، ينطلق بداية من تعريف "كاستكس" في الحكاية العجائية في فرنسا بقوله "يتميز... العجائبي... بتدخل عنيف للسر الخفي في إطار الحياة الواقعية، وتعريف لويس فاكس في (الفن والأدب العجائبيان): (يجب القصص العجائبي... أن يقدم لنا بشراً مثلنا، فيما يقطنون العالم الذي نوجد فيه، إذا بهم فجأة في حضرة المستغلق عن التفسير). وعن روديه كايو في (قلب العجائبي): (إنما العجائبي كله قطعة أو تصدع للنظام المعترف به، واقتحام من اللامقبول لصميم الشرعية اليومية التي لا تتبدل)"⁽³⁾.

1- ذخيرة العجائب العربية.. سيف بن ذي يزن، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994، ص10.

2- الرحلة في الأدب العربي، د. شعيب حليفي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص455.

3- مدخل إلى الأدب العجائبي، م. س، ص45.

ونجد روجي كايوا يعرفه بأنه " (فوضى وتمزيق ناجم عن اقتحام لما هو مخالف للمألوف في العالم الحقيقي للمألوف، إنه قطعة للتماسك الكوني) كما يؤكد على ضرورة توظيف الفوق طبعي لشمين الحكمة وإعطائها بعداً فانتاستيكياً، لأن غياب عنصر الفوق طبعي (يعني غياب الشيء المولد للحيرة والدهشة، بينما يستلزم حضوره منطلقاً ما.. فهذه الفوضى هي خلق أدبي ثم تربيته على تلك الشاكلة) " (1).

إلا أن شعيب حليفي يرى أن بيير جورج كاستيكس أول من طرح مسألة تعريف "الفانتاستيك" باعتباره "حكاية تحير وتغري... خالقة شعوراً بوجود الوحدة لأسرار رهيبة، وسلطة فوق طبيعية، والتي تظهر في ما بعد كتحذير لنا أو حولنا، وهي تضرب مخيلتنا فتقيق في قلوبنا صدى مباشراً" (2).

من جانب آخر يصف حليفي العجائبي بـ "أنه قريب من الخيال العلمي الذي يتجه نحو المستقبل، ومن الأسطورة وهي تضرب بجذورها في قضايا متعالية، فتردد من غنى التنوع والتعدد: أي مما هو عجائبي وغرائبي ومحدداتهما التفسيرية" (3). والواضح أن هناك خلطاً لدى حليفي، فهو يتحدث عن الغريب بوصفه فانتاستيك، ويتحدث عن العجائبي بوصفه عجيباً!

وتقدم الباحثة الخامسة علاوي تفصيلاً طويلاً لتعريفات العجائبي في الثقافة الغربية، وخصوصاً في الأدب الفرنسي، فضلاً عن تعريفات العجيب والغريب، التي سنأتي لتفصيلها لاحقاً، وقد قدمت جهداً مهماً في جمع هذه التعريفات وتبويبها في رسالتها للماجستير (4).

- 1- بنية المتخيل في نص ألف ليلة وليلة، المصطفى مويغن، دار الحوار، سوريا، ط1، 2005، ص234.
- 2- شعرية الرواية الفانتاستكية، شعيب حليفي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ودار الأمان، الرباط، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص29.
- 3- م. ن، ص27.
- 4- العجائية في أدب الرحلات: رحلة ابن فضلان نموذجاً، علاوي الخامسة، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي، كلية اللغات والآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة متوري، قسنطينة، الجزائر، 2005، ص41-63.

هذه التعريفات وغيرها تضعنا أمام أسئلة عديدة، من أهمها كيف يتشكل العجائبي؟ وكيف يتشكل الجنسان المجاوران والمتداخلان معه؟ والأهم من هذين السؤالين: هل هناك ما يسمى فعلاً بـ"العجائبي"؟

في تشكّل العجائبي

يشير عدد من الباحثين إلى أن العجائبي مفهوم لفظي، لا يخرج عن كونه مرتبطاً باللفظ وليس بالصورة. وفي هذا الاتجاه يشير تودوروف إلى أن العجائبي رهن بالخطاب البلاغي المتمثل باللغة أكثر مما هو بنية صورية تثير القارئ أو المتلقي، فما يربط بين المرسل والمرسل إليه هو ذلك اللفظ الذي يثير الدهشة أكثر من الصور المتخيلة أو المبنية على أساس خلخلة أفق التوقع. "إذاً مختلف العلائق التي نلخصها بين العجائبي والخطاب البلاغي، الواحدة على ضوء الأخرى، ولئن كان العجائبي يستعمل باستمرار صوراً بلاغية، فلأنه وجد فيها أصله. إن فوق-الطبيعي يولد من اللغة، وهو في الوقت نفسه نتيجتها ودليلها: فليس يوجد الشيطان والهوامات إلا في الكلمات وحسب. ولكن كذلك وحدها اللغة تسمح بتمثل ما هو غائب أبداً: فوق-الطبيعي، فهذا يصبح إذن رمزاً لغوياً، بنفس طريقة الصور البلاغية، والصور البلاغية، كما رأينا، هي شكل الحرفية الأكثر خلوصاً"⁽¹⁾. ويؤكد حسين علام هذا (الافتراض) بقوله "فاللغة تولد العجائبي"⁽²⁾، ويوضح رأيه هذا مشيراً إلى أن العجائبي سمة من سمات الملفوظ القصصي.

1- مدخل إلى الأدب العجائبي، م. س، ص 87.

2- العجائبي في الأدب- من منظور شعرية السرد، حسين علام، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2010، ص 38.

وهو خطاب بلاغي يستعمله السارد لأغراض جمالية خالصة. كما أن العجائبي ظاهرة نصية، متعلقة بالخطاب. وليست خارج نصية. فنحن متعلقون بشفاه الراوي، بكلمات الخطاب، هي وحدها الجسيم وهي وحدها الخلاص⁽¹⁾.

لكن ما يثير التحفظ على هذه الآراء هو كون العجائبي رهناً بالتردد بالدرجة الأساس، وهو ما ينقله الباحثون، معتمدين في أغلب ما طرحوه من آراء على كتاب تودوروف، الذي يحدد "التردد" مفتاحاً لتلقي العجائبي، إذ لا يدوم العجائبي، إلا زمن التردد: تردد مشترك بين القارئ والشخصية، اللذين لا بد أن يقررا ما إذا كان الذي يدركانه كلمة واحدة راجعاً إلى "الواقع" كما هو موجود، أم لا. "في نهاية القصة، مع ذلك، يتخذ القارئ، إن لم تكن الشخصية، قراراً فيختار هذا الحل أو الآخر، ومن هنا بالذات يخرج العجائبي. فإذا قرر أن قوانين الواقع تظل غير ممسوسة وتسمح بتفسير الظواهر الموصوفة، قلنا إن الأثر ينتمي إلى جنس الغريب، وبالعكس، إذا قرر أنه ينبغي قبول قوانين جديدة للطبيعة، يمكن أن تكون الطبيعة مفسرة من خلالها، دخلنا عندئذ في الجنس العجيب. إذاً، فالعجائبي يحيا حياة ملؤها المخاطر، وهو معرض للتلاشي في كل لحظة. يظهر أنه ينهض بالأحرى في الحديين نوعين، هما العجيب والغريب، أكثر مما هو جنس مستقل بذاته"⁽²⁾.

ويفترض تودوروف ثلاثة شروط لتشكيل العجائبي: "أولاً، لا بد أن يحمل النص القارئ على اعتبار عالم الشخصيات كعالم أشخاص أحياء وعلى التردد بين تفسير طبيعي وتفسير فوق-طبيعي للأحداث المروية. ثم،

1- ينظر: م. ن، ص 40-43.

2- مدخل إلى الأدب العجائبي، م. س، ص 57.

قد يكون هنا التردد محسوساً بالتساوي من طرف شخصية؛ على ذلك يكون دور القارئ مفوضاً إلى شخصية وفي نفس الوقت يوجد التردد مثلاً، حيث يصير واحدة من موضوعات الأثر؛ ويتوحد القارئ مع الشخصية، في حالة قراءة ساذجة. أخيراً ينبغي أن يختار القارئ موقفاً معيناً تجاه النص: إنه سيرفض التأويل الأليغوري مثل التأويل "الشعري". وليس لهذه المقتضيات الثلاثة قيمة متساوية. فالأول والثالث يشكلان الأثر حقاً، أما الثاني فيمكن أن يكون غير ملبي⁽¹⁾.

لكن هل يمكن أن يكون هذا التردد لفظياً فحسب؟ وهل يتردد القارئ بسبب اللفظ الذي يتمثل في إدخال شخصيات عجيبة داخل النص، مثلاً؟ القارئ أو المتلقي لا يكتفي باللفظ أمام صورة مبنية أدخلت فيها كائنات وأماكن عجيبة، ويفترض أن يشعر المتلقي بشيء من الخوف الذي يهدد عالمه الحقيقي بإدخال كائنات فوق طبيعية لكي يتردد. أما في الملفوظ، فلماذا لا يتردد القارئ عندما يستمع للشعر، وهو المليء بالكائنات فوق الطبيعية وبالصور الخارقة للواقع؟ إلا أن تودوروف يُخرج الشعر من كونه عجائبيّاً لأنه لا يرتبط بالواقع، وليس له أي مرجع تاريخي. هذا أولاً، والأمر الأهم من هذا أن تودوروف على الرغم من رفضه إدخال الشعر والقصص المتخيلة في جنس العجائبي، لكن جُلّ نماذجه روايات وقصص متخيلة في إثباته لآليات العجائبي، بينما حدد في شروط العجائبي أن تكون الشخصيات حقيقية، واعتبارها أحياء، أو لها أثر تاريخي لدى المتلقي. وهذا اللبس هو ما جعل عدداً كبيراً من الباحثين يدرسون مفهوم العجائبي في الرواية والقصة القصيرة، وكان يفترض، حسب شروط تودوروف، أن تكون هذه الدراسات في جنس الغريب وليس العجائبي أو العجيب، لأنها

نصوص متخيلة، حالها حال الشعر⁽¹⁾، وكان من الأولى دراسة الرواية والقصة القصيرة، فضلاً عن الشعر دراسة غرائبية وليست عجائبية، لأن هذه الأجناس تدخل في المتخيل وليس لها مرجع تاريخي أو حقيقي على أرض الواقع، ما عدا الروايات والأعمال السردية التي تستند إلى الواقع في نماذجها، والرواية التاريخية، فيمكن حينها دراسة العجائبي فيها باعتبارها نصوصاً مرجعية، حتى وإن تداخل فيها الواقعي بالمتخيل.

وفي الوقت نفسه يرى شعيب حليفي أنه كلما كان العجائبي مرئياً بشكل شخصي جاء قريباً إلى الحكيم والبوح⁽²⁾. من جانبه يؤكد كمال أبو ديب أنه كلما كانت المادة أكثر دخلاً في المعقولية والواقعية، وأشد ارتباطاً بزمان ومكان محددين اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، مال الراوي إلى نسبة عمله إلى الخيال، والعكس صحيح. غير أن الأدلة التاريخية لا تسوّغ هذا التفسير، رغم ما يبدو عليه من قدرة على الإقناع⁽³⁾، وبالتأكيد لا تأتي هذه المعقولية من اللفظ بمفرده،

1- صدر في السنوات الأخيرة عدد كبير من الكتب التي درست العجائبية في القصة القصيرة والرواية العربية، وكان أغلبها أطروحات للدكتوراه، وجميع هذه الكتب اعتمدت على تودوروف بالدرجة الأساس. وعلى الرغم من الشرط الذي وضعه تودوروف، من وجوب وجود مرجعية للشخصيات، وهو ما كررته هذه الكتب في أكثر من مكان، إلا أنها في الوقت نفسه درست الرواية والقصص القصيرة عجائبياً. ونذكر من هذه الكتب على سبيل المثال لا الحصر:

- السرد الغرائبي والعجائبي في الرواية والقصة القصيرة في الأردن (1970-2002)، سناء كامل الشعلان، عمان، وزارة الثقافة، 2004.

- العجائبي في الرواية العربية، نورة بنت إبراهيم العنزلي، المركز الثقافي العربي والنادي الأدبي بالرياض، ط 1، 2011.

- الفنتازية والصولجان.. دراسة في عجائبية الرواية العربية، د. فاطمة بدر، دار الأدهم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2013.

2- ينظر: الرحلة في الأدب العربي، م. س، ص 396.

3- ينظر: الأدب العجائبي والعالم الغرائبي، كمال أبو ديب، دار الساقي، بيروت، بالاشتراك مع دار أوركنس للنشر، أكسفورد، بريطانيا، ط 1، 2007، ص 22.

بل من بنية السرد في المحكي بالدرجة الأساس، وفي محاولة الراوي لبناء عالم حقيقي في النص المروي ليتمكن من إدخال ما يخلخل هذه البنية من الكائنات أو الأحداث فوق الطبيعية.

ويقف محمد أركون على ثلاث لحظات عجائية يمكن من خلالها رصد مجمل الآداب العجائية، وهي "التأكيد والإظهار: يعمد المحكي العجائي انطلاقاً من عملية المسخ إلى إبراز وتأكيد حضور الكائن ومنحه معطى إيحائياً. والتعددية: يقوم المحكي العجائي على تصوير الكائنات بشكل مفارق. والتشارك: ينهض هذا المحكي على إضفاء صفت [كذا] فوق طبيعية على كائنات طبيعية"⁽¹⁾.

وتشير نبيلة إبراهيم في كتابها (أشكال التعبير في الأدب الشعبي) إلى أنه لكي يتميز الخطاب بالعجائية، فإن السارد يجد نفسه مضطراً لاستعمال وسائل التغريب وطرائق التخريف وهذا الاستحواذ على خيال المستمع لأن "الرجل الموهوب في الخيال القصصي إذا ما جلس يروي للناس حكاية في الأزمان الغابرة توهم أنه لو ساق في حكايته الحوادث العادية المألوفة لم يستوقف أسماع المنصتين ولم يستثير إعجابهم كما لو ساق في حكايته الحوادث الشاذة العجيبة الشاطحة في خيالها؛ فلا بد إذاً لكي يظفر الحكاؤون بالتقدير أن يرووا المدهشات التي تثير السامعين بغرابتها، لهذا جاءت حكايات العصر القديم والعصر الوسيط حول الأرباب وأبطال الأساطير، فتروى الأعاجيب عن (...) ملوك الجن والشياطين وما إلى ذلك"⁽²⁾.

ربما يتمثل العجائي في لحظة التردد التي تحدث عنها تودوروف، لكن كيف يتشكل جنس متكامل من لحظة لا تدوم إلا ثواني معدودات؟ هذا أولاً،

1- بنية المتخيل في نص ألف ليلة وليلة، م. س، ص 236-239.

2- أشكال التعبير في الأدب الشعبي، نبيلة إبراهيم، دار نهضة مصر، د. ت، القاهرة، ص 61.

ثانياً عند قراءة أغلب الكتاب الذين تحدثوا عن العجائبي، ومنهم تودوروف، يُلاحظ أنهم يتحدثون عن العجيب وليس العجائبي، إلا فيما يخص لحظات التردد هذه. فالبنية التي يشرحون بها آليات اشتغال العجائبي، وكيفية تشكله، يتحدثون فيها عن آليات العجيب قطعاً، لأننا لا نستطيع قراءة البنية النصية، أو تفصلات العجائبي الذي هو لحظة التردد، المتلاشية دائماً ولا يمكن الإمساك بها، وما يمكننا قراءته هو إما غريب أو عجيب. وهذا ما سنراه في تفحص هذين الجنسيتين اللذين يشكلان مفصلي العجائبي أو لحظتي انبثاقه، بحسب التعريفات السابقة.

الغريب

يضع الدكتور شاكر عبد الحميد حداً للغريب بقوله: "الغريب ضد الألفة"⁽¹⁾، ويستمر في توضيح هذا الحد من خلال قراءته لتعريفات فرويد للغرابة، بقوله "ومن معاني الغريب لدى فرويد أيضاً: ظهور غير المؤلف في سياق المؤلف"⁽²⁾. ويتفق هذا مع ما ذكره يتش قبل فرويد من أن الشرط الجوهرى لظهور الغرابة هو تلك الحيرة المعرفية، حالة الالتباس والشك والافتقار إلى اليقين المصاحبة لها، وهكذا فإن الغموض الملازم للغرابة إنما ينشأ أيضاً عن ذلك التداخل بين الفئات المعرفية ودلالاتها، حيث غير المؤلف ينبغي أن يكون النقيض المعاكس للمؤلف"⁽³⁾.

1- الغرابة.. المفهوم وتجلياته في الأدب، د. شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير 2012، ص7.

2- م. ن، ص17.

3- بنظر: م. ن، ص37.

ويرى أحمد السلماوي أن الغريب هو ما يرد في نص سردي من أحداث أو ظواهر خارقة يمكن تفسيرها عقلياً. ويضيف السلماوي: "عادة ما يتم التفسير بقياس الشاهد الخارق على الغائب المعروف أي على التجارب السابقة. ومن ثم فزمان الغريب هو الماضي"⁽¹⁾.

وفي العودة إلى تعريف تودوروف للعجائبي وعلاقته بالجنسين المجاورين له، الغريب والعجيب، فالتردد الذي هو زمن العجائبي، زمن الدهشة، لا يدوم إلا ثواني معدودات، يليه اختيار من قبل المتلقي أو القارئ، فإذا قرر أن قوانين الواقع تظل غير ممسوسة وتسمح بتفسير الظواهر الموصوفة، فهذا الأثر يتمي إلى جنس الغريب، وبالعكس، إذا قرر أنه ينبغي قبول قوانين جديدة للطبيعة، يمكن أن تكون الطبيعة مفسرة من خلالها، دخلنا عندئذ في الجنس العجيب⁽²⁾. ومن هذا نفهم أن الخيال بشكل عام يدخل في جنس الغريب، الخيال المتمثل بالأجناس الإبداعية: الشعر، القصة، الرواية، وغيرها من الفنون الإبداعية، التي يدرك القارئ معها أن دهشته أمام الشخصية أو الحدث في هذه النصوص ستزول مباشرة لأنها لا تخلخل قوانين الطبيعة. و"يتحدد هذا (الغريب) باعتباره مجاوراً للعجائبي ويكونه لا يحقق إلا شرطاً واحداً [كذا] من الشروط وهو وصف ردود أفعال معينة مثل الخوف فهو مرتبط بشعور الشخصيات وغير مرتبط بظهور (Apparition) يتحدى العقل"⁽³⁾.

من جانبه يحاول تودوروف تفصيل الغريب وتقسيمه، كما قسم العجيب، إلى:

غريب محض | عجائبي - غريب | عجائبي - عجيب | عجيب محض

1- معجم السرديات، م. س، ص 300.

2- ينظر: مدخل إلى الأدب العجائبي، م. س، ص 57.

3- العجائبي في الأدب، م. س، ص 34.

في الغريب المحض، ثمة سرد لأحداث يمكنها بالتمام أن تفسر بقوانين العقل، لكنها، على هذا النحو أو نحو آخر، غير معقولة، خارقة، مفزعة، فريدة، مقلقة، غير مألوفة وهي لهذا السبب تثير لدى الشخصية والقارئ رد فعل شبيه بذلك الذي عودتنا عليه النصوص العجائية.

وفي العجائبي - الغريب تتلقى الأحداث التي تبدو على طول القصة فوق الطبيعية، تفسيراً عقلانياً في النهاية. أما إذا كانت هذه الأحداث قد أدت بالشخصية والقارئ إلى الاعتقاد في تدخل فوق - الطبيعي، فذلك لأنها كانت تحمل طابعاً غير مألوف. وقد وصف النقد (وحاكم - غالباً) هذه النوعية تحت اسم "فوق - الطبيعي المفسر"⁽¹⁾.

وتشير هذه التفسيرات إلى أن ما يدخل في باب الأدب، من نصوص متخيلة، ونصوص ليس لها أثر تاريخي، كالشعر، والقصة والروايات التي تعتمد على التخيل والحكايات التي لا ترتبط بالواقع أو ليس لها مرجعية تاريخية، تنتمي إلى جنس الغريب، وهو ما أكدته البحث سابقاً.

العجيب

تركز اهتمام أغلب الباحثين والنقاد في البحث عن العجائبي وبنيته، ومن ثم في الغريب، ولم يبحثوا طويلاً في العجيب. وعند مطالعة أغلب الكتب التي بحثت في العوالم العجائية، نلاحظ أن هؤلاء الباحثين مروا على مفهوم العجيب سريعاً، على الرغم من تأكيد تودوروف على أن العجيب جنس محاذٍ للعجائبي، وهو ما يدعو للبحث في هذا (الجنس) لأن هناك من يقول إن العجيب هو أصل العجائبي، وهو ما سيأتي البحث على تفصيله.

1- ينظر: مدخل إلى الأدب العجائبي، م. م. ص 59-60.

العجيب لغةً واصطلاحاً

يعرف ابن منظور (ت 711هـ) العجب والتعجب بقوله: "عجب: العُجْبُ والعَجَبُ: إنكار ما يرد عليك لقلّة اعتياده، وجمع العَجَبِ: أعْجَابٌ،، والتعاجيبُ: العَجَائِبُ، لا واحد لها من لفظها،، قال الزجاج: أصل العَجَبِ في اللغة، أن الإنسان إذا رأى ما ينكره ويقلُّ مثله، قال: قد عَجِبْتُ من كذا،، ابن الأعرابي: العَجَبُ النظر إلى شيءٍ غير مألوف ولا معتاد. وقوله عز وجل: ﴿وإن تَعَجَّبَ فَعَجَبٌ قولُهُم﴾؛ الخطابُ للنبي (ص)، أي هذا موضع عجب حيث أنكروا البعث، وقد تبين لهم من خلق السموات والأرض ما دلّهم على البعث" (1).

وبين الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـ) الفارق بين العجيب والعجاب، قائلاً: "أما العجيب، فالعجب وأما العجاب فالذي جاوز حد العجب، مثل الطويل والطوال ونقول هذا العجب العاجب أي العجيب والاستعجاب شدة التعجب" (2).

وفي شرح العجب، يقدم القزويني (ت 682هـ) أقوال من سبقوه في هذا المصطلح قائلاً "العجب: الحيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه، مثاله أن الإنسان إذا رأى خلية النحل ولم يكن شاهده قبل لكثرت حيرته، لعدم معرفة فاعله، فلو علم أنه من عمل النحل لتحير أيضاً من حيث أن ذلك الحيوان الضعيف كيف أحدث هذه المسدسات المتساوية الأضلاع الذي عجز عن مثلها المهندس الحاذق مع الفرجات والمسطرة" (3).

1- لسان العرب، مادة (عجب).

2- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1985، ج 1، ص 205.

3- عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، للإمام العالم زكريا بن محمد بن محمود الكوفي القزويني، ت 682هـ منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 2000، ص 10.

وينص الشريف الجرجاني (ت 816هـ) في (كتاب التعريفات) على أن العجب هو "تغير النفس بما خفي سببه وخرج عن العادة مثله"⁽¹⁾. أما في المعاجم الفرنسية، فتقول الباحثة الخامسة علاوي إن معنى العجيب لا يخرج في هذه المعاجم عن إحدى دالتين:

1. ما يبعد عن مجرى العادي والمألوف للأشياء فيبدو معجزاً، فوق طبيعي.
2. تدخل وسائط وأشخاص فوق طبيعيين "Surnaturels" في الآثار الأدبية. هذا معناها في المعاجم الأحادية اللغة، أما معناها في المعاجم الثنائية اللغة فلا تخرج عن كونها المرادف للمدهش تارة، وللخارق الخارج عن العادة تارة أخرى، وهي بهذا المعنى لا تعدو أن تكون إلا صفة للأشياء الجميلة⁽²⁾.

ويصف أحمد السلماوي العجيب بأنه ما يرد في نص قصصي من أحداث أو ظواهر خارقة لا يمكن تفسيرها عقلياً⁽³⁾.

في بنية العجيب

والعجيب لدى تودوروف جنس مجاور للعجائبي، ينتقل إليه المتلقي أو القارئ إذا قرر أنه ينبغي قبول قوانين جديدة للطبيعة، يمكن أن تكون مفسرة من خلالها. ويبين من خلاله تحليله للعجيب إن العناصر فوق-الطبيعية، في حالة العجيب، لا تحدث أي رد فعل خاص لا عند الشخصيات، ولا عند القارئ المبطن، فليس ما يميز العجيب هو موقف-تجاه الوقائع المروية، ولكنه طبيعة

1- كتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005، ص 105.

2- ينظر: العجائية في أدب الرحلات، م. م، ص 32.

3- ينظر: معجم السرديات، م. م، ص 285.

الواقع بالذات هي التي تسمه⁽¹⁾. ويضيف تودوروف أن "جنس العجيب عموماً يرتبط بجنس حكاية الجن؛ وفي الحقيقة، لا تعدو حكاية الجن أن تكون واحدة من منوعات العجيب والوقائع فوق-الطبيعية لا تحدث فيها أي مفاجأة: فلا نوم مائة سنة، ولا الذئب الذي يتكلم، ولا عطايا الجن السحرية،، فما يميز حكاية الجن هو كتابة معينة، وليس نظام فوق-طبيعي⁽²⁾. كما إن العجائبي الذي يضعنا أمام مازق ذي حدين: نصدق أو لا نصدق، يحقق في العجيب هذا الجمع المستحيل، دافعاً القارئ إلى التصديق دون أن يصدق في حقيقة الأمر⁽³⁾.

ومن خلال هذه التوضيحات، يقسم تودوروف العجيب إلى أربعة أنماط، وهي:

1. العجيب المبالغ: وهنا ليست الظواهر فوق-الطبيعية إلا بأبعادها، التي تفوق تلك التي ألفناها. لكن لعل الأمر يتعلق بمجرد طريقة في الكلام. وقد يقال أيضاً، كما في النص "إن عيون الخوف كبيرة" وعلى كل حال، فإن هذا الفوق-طبيعي لا يبالغ في تعنيف العقل.
2. العجيب الغريب: هو أقرب إلى هذا النمط الأول من العجيب. تروى هنا أحداث فوق-طبيعية دون تقديمها على هذا النحو؛ فالمتلقي المضممر لهذه الحكايات مفروض أنه لا يعرف المناطق التي تجري فيها الأحداث؛ وبالتالي لا داعي لديه لوضعها موضوع الشك.
3. العجيب الأدري: وهنا تظهر آلات gadgets صغيرة، إنجازات تقنية غير قابلة للتحقيق في العصر الموصوف، إلا أنها بعد كل شيء ممكنة على البداية: بساطاً طائراً، تفاحة تشفي، "أنبياً" للرؤية البعيدة.

1- ينظر: مدخل إلى الأدب العجائبي، م. س، ص 64.

2- م. ن، ص 64.

3- ينظر: م. ن، ص 68.

4. العجيب العلمي: وهو ما يسمى اليوم بالتخيل - العلمي. هنا يكون فوق - الطبيعي مفسراً تفسيرات عقلانية لكن انطلاقاً من قوانين لا يعترف بها العلم المعاصر⁽¹⁾.

وسيعالج البحث في الفصل الأول الأنماط الثلاثة الأولى من العجيب، لأنها تدخل في موضوع دراسته، أما النوع الرابع فهو بعيد عن السيرة الشعبية موضوع البحث.

العجيب أصل العجائبي

في الوقت الذي تحدث فيه تودوروف عن بنية العجائبي ومن ثم العجيب، يؤكد أنه "ليس كل تخيل، وكل معنى حرفي مرتبط بالعجائبي، لكن كل عجائبي يرتبط بالتخيل وبالمعنى الحرفي. فهما هنا إذن، قيدان لازمان لوجود العجائبي"⁽²⁾. وهذا ما يدعو الباحث إلى إعادة قراءة العجائبي والعجيب في آن واحد. فتودوروف الذي يؤكد أن زمن العجائبي هو التردد والخوف، يعود من جديد ليثير مسألة التخيل التي لا يمكن أن يتشكل العجائبي من دونها، وعلى ما يبدو أن التخيل هو من بنية العجيب وليس العجائبي، والأول هو ما يؤدي إلى التردد اللازم لتشكيل جنس العجائبي (المتلاشي دائماً). ويشير حسين علام إلى أن التحول في المجتمعات - على مستوى بنيات التفكير - هو ما يبرر الانتقال من متخيل سائب إلى جنس تخيلي يسنده وعي ولغة متميزان وموضوعات تستكشف المجهول وتوسع من دائرة الأدب. لقد تحول إذن النظر من العجيب (Merveilleux) إلى توظيف آخر، أصبح فيه العجائبي وسيلة وهدفاً⁽³⁾. ويضيف

1 - ينظر: م. ن، ص 65-66.

2 - م. ن، ص 83.

3 - ينظر: العجائبي في الأدب، م. ن، ص 55.

بناءً على رأي لويس فاكس (Louis Vax)، "أن العجيب يعد خاصيةً ملازمة للحكاية الشعبية أكثر مما يعد خاصية للعجائبي إذ يمكن اعتبار الأول أصلاً للثاني"، مبيناً: "غير أن هذا الاستنتاج يبدو متسرعاً، على الرغم من التقارب في المفاهيم، لأن الحكاية العجائية تمتلك أقل حكايات بالمقارنة مع الأساطير الشعبية"⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس يستنتج علام أن العجيب أصل العجائبي، وبالعودة لرأي فاكس، يناقش علام هذا الاستنتاج، إذ يرى، أن التسرع في هذا الاستنتاج يجعل هذين الجنسيتين متحدين في الوظائف والشكل على الرغم من أن المخيلة تشغل بشكل مخالف في كل واحد منهما،، ومن ثم فإن هناك فرقاً جوهرياً ما بين الأسطورة والحكاية الخرافية المؤدية إلى العجائبي. إن الاختلاف يبين في الشكل والغرض "فالحكاية العجائية تهدف إلى التسلية، بينما تعبر الأسطورة عن المعتقدات التي تحملها بين طياتها"⁽²⁾.

ويؤكد هذا الرأي، ارتباط العجيب بالأسطورة والمعتقدات، محمد أركون، موضحاً أن الفكر الديني وعقلانية النخبة "قد نجحا في الإسلام كما في المسيحية في رمي العجب المدهش (Le merveilleux) أو الساحر الخلاب، داخل دائرة العقائد الخرافية والأدب الشعبي أي ضمن مستوى من الفعالية الثقافية المتدنية الخاصة بالأطفال والجدات والشعوب المتخلفة"⁽³⁾. وفي هذا الرأي شيء من التجني على الأدب الشعبي والتخيل الشعبي بشكل عام، فالسيرة الشعبية، على سبيل المثال، والحكايات الشعبية، نتاج مجتمعي متراكم، بُني من خلال الأجيال المتتالية، بحسب ما ورد سابقاً، وهذا ما أكدته أغلب الباحثين، من أن السيرة الشعبية جاءت نتيجة لما عانته الشعوب العربية على مر القرون.

1- م. ن، ص 49.

2- م. ن، ص 53.

3- م. ن، ص 59.

كما يوضح شعيب حليفي مرجعيات العجيب من خلال الحدث الذي يستطيع أن يمتص الأسطوري والفلكلوري والرمزي والشعري، و"من خلال التمحيص ستجد أن الحدود بين تنوع الحدث وتمفصلاته هي حدود وهمية وإجرائية فقط،، لذا فإن تسمية الحدث الفانتاستيكي [العجائبي] هي إجراء منهجي للتخطيط ولتلافي الخلط التشكيلي في تنوع الأحداث ومستوياتها المترابكة، ذلك أن العجائبي [العجيب] هو عرف في الحكايات، يمتح من التقاليد الشفوية والفولكلور"⁽¹⁾. وربما الحدود التي رسمها بعض الباحثين للفصل بين العجائبي والعجيب تؤكد الفرق الكبير بينهما، فالعجائبي يتجلى في فضاءات معينة ولا يتجلى في أخرى. بحيث أن الأماكن المغلقة أكثر ملائمة لانبجاس الظواهر، والصور العجائبية، بدلا من تلك المفتوحة التي يمكن أن تعد مرتعا للعجيب الرائق الذي لا يثير الرعب⁽²⁾. وهذا ما يبيح للعجيب التمثل بشكل كبير في الفولكلور والسير الشعبية والكرامات التي غالباً ما تكون على مرأى ومسمع الناس، وليس في غرف أو أماكن مغلقة، إذ يؤكد تودوروف في كتابه أننا يجب أن نعتزف بقوانين جديدة للطبيعة، في العجيب، وأنا نستطيع أن نفسر بها الظواهر التي تنبجس من خلال الواقع فإنها تبقى في العجيب.

من جانبه يقترح الطاهر المناعي نقلا عن روجيه كايوا (Roger Caillois) أن ينظر إلى العجيب بوصفه تقنية سردية "تساهم في حبك الأحداث وفي تأزيمها. (كما أنه من ناحية أخرى مادة بعناصرها وشخصها تنضاف إلى الواقع دون أن تسيء إليه أو تحطم نسقه). ومنه فإن عالم العجيب وعالم الواقع يتعارضان دون صدام أو صراع لأنهما يخضعان لقوانين مختلفة. فعالم العجيب يثير الدهشة

1- شعرية الرواية الفانتاستيكية، م. س، ص 143.

2- ينظر: العجائبي في الأدب، م. س، ص 161.

والحيرة والانبهار، لكنه ليس مخيفاً ولا مروعاً على الرغم من وجود المردة، والسحرة والجن والخوارق والتحويلات العجيبة⁽¹⁾.

هذه الآراء وغيرها توجه البحث للإجابة عن بعض التساؤلات التي طُرحت في بداية قراءة العجائبي. فتودوروف يحدد العجائبي بالقارئ بالدرجة الأولى، من خلال الدهشة والتردد والخوف، فالعجائبي يفترض اندماجاً بين القارئ وعالم الشخصيات؛ إنه يتحدد بالإدراك الغامض الذي لدى القارئ نفسه للأحداث المحكية. لكن العجيب يتمحور حول النص، لأن الدهشة تنتهي بانتهاء لحظة التردد، وما يبقى هو العجيب، فعندما يعبر القارئ إلى العجيب ينتقل إلى لحظة التأمل والكشف والبحث عن تقنيات البنيات المؤسسة له.

من جانب آخر، حدّد تودوروف أول ركن للعجائبي هو أن يحمل القارئ النصّ على اعتبار عالم الشخصيات كعالم أشخاص أحياء، ومن خلال هذا الشرط، إذا لم تكن الشخصية واقعية، فيتحوّل العجائبي إلى الغريب، ففي العجيب لا يمكن تقبل من يتصور أو يتوقع أو يتخيل، بل يجب أن يكون قدرأى ولمس وعاین. وعلى هذا الأساس، في حال استبعاد النصوص الأدبية المتخيلة من العجائبي، يبقى أماننا النصوص التي لها ارتباط بالمرجعيات التاريخية والشخصيات المرجعية، مثل السيرة الشعبية، والسيرة النبوية، والمغازي والحروب، فضلاً عن الكرامات والمناقب.

الفصل الأول

أنماط العجيب

شكّل العجائبي بتمثلاته محوراً رئيساً في عدد من الدراسات الأكاديمية والبحوث والدراسات خارج المجال الأكاديمي أيضاً، إلا أن أغلب هذه الدراسات استندت في اشتغالها إلى دراسة العجائبي وتأمل حضوره في الروايات والقصص، من دون الالتفات إلى العجيب بوصفه مجاوراً ومتداخلاً مع العجائبي، بحسب رأي تودوروف، الذي انطلقت منه أغلب هذه الدراسات، إن لم تكن جميعها، إلا أن هذه الدراسات بقيت تدور في فلك التردد والخوف اللذين عدّهما تودوروف شرطين رئيسين لتشكّل العجائبي، وأن من الصعب أن تمسك هذه الدراسات بجنس متلاشي يميل بعد لحظة التردد هذه إلى أن يكون غريباً أو عجيباً.

ينطلق تودوروف في قراءته للعجيب من محددات عدّة، ويبدأ من المفهوم الذي أسماه بـ "العجائبي العجيب" الذي يقول عنه: "في قسم القصص التي تقدم نفسها بصفتها عجائبية وتنتهي بقبول لفوق الطبيعي، إنها - هنا - القصص الأقرب إلى العجائبي الخالص، لأن هذا الأخير يقترح علينا وجود فوق - الطبيعي، بالضبط من جراء بقاءه غير مفسر، وغير متعقل، إذاً فالحد بين الاثنين سيكون غير أكيد؛ بيد أن حضور أو غياب تفاصيل معينة سيتيح دائماً حسم ذلك"⁽¹⁾.

1- مدخل إلى الأدب العجائبي، م. س، ص 63.

وتنقل الدكتورة الخامسة علاوي من خلال ترجمتها لنصوص من كتاب تودوروف⁽¹⁾ قوله عن العجيب "يترك أثراً إيجابياً على نفسية المتلقي، لأن المتعجب منه مستحسن يثير الاندهاش والإعجاب لروعته وخروجه عن المؤلف الذي لا يثير فضوله"⁽²⁾. ترتبط ثقافة المتلقي في تقبل العجيب ودخوله في اللعبة، وهو بهذا لا يندهش بقدر اقتناعه بأن ما يحدث لا يخرق قوانين الطبيعة، بل إن هناك قوانين جديدة يتشكل من خلالها هذا العجيب، "ومع أن الأشباح التي تغمر هذه القصص هي من نسج الخيال، فإن القارئ لا يراها بهذه العين بل يتعامل معها كجزء من عالمه الواقعي، فيرى الأشباح تأتي إليه من خلف الموت تخترق الجدران والأبواب المقفلة وتختفي حيث لا تراها عين البشر"⁽³⁾، ولا يخرج هذا عن التصور الذي قدمه عبد الفتاح كيليطو أن لكل نوع أو جنس أدبي عرفاً خاصاً به حتى وإن كان يناقض العرف الذي يخضع له القارئ في حياته اليومية وفي اعتقاداته، ف"الحكايات على ألسنة الحيوانات والحكايات التي يشترك فيها الإنس والجن والحكايات التي تحدث فيها الخوارق، كل هذه الأنواع لها عرفها المستقل الغريب، ورغم ذلك يتقبلها القارئ بصدر رحب لأنه يدخل في اللعبة النوعية ويضع معتقداته بين قوسين"⁽⁴⁾. وفي الوقت ذاته يجد الراوي نفسه

1- يلاحظ أن هناك فقرات عدة لم تشر إليها ترجمة الصديق بوعلام لكتاب تودوروف، وقد رأى الباحث هذه الفقرات في كتاب الدكتورة الخامسة علاوي (العجائب في الرواية الجزائرية) وكتاب شعيب حليفي (شعرية الرواية الفانتاستيكية)، كما أن هناك اختلافاً في المصطلحات بين بعض الترجمات، سبقت الإشارة إليها في التمهيد، وغيرها مما لم يسع المقام الإشارة إليها، إلا أن البحث سيعتمد ترجمة بوعلام لأنه النسخة الوحيدة المترجمة للعربية عن الكتاب من جانب، وتلافياً للخلط، من جانب آخر، بين هذه المصطلحات التي هي قريبة من بعضها، وتقصد المعاني ذاتها في أغلب الأحيان.

2- العجائب في الرواية الجزائرية، د. الخامسة علاوي، دار التنوير / الجزائر، 2013، ص 54.

3- معجم مصطلحات نقد الرواية، د. لطيف زيتوني، مكتبة لبنان ناشرون ودار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2002، ص 87.

4- الأدب والغربة.. دراسات في بنوية الأدب العربي، عبد الفتاح كيليطو، دار الطليعة، بيروت، ط 3، 1997، ص 36.

مضطراً لكي يستوقف أسماع المنصتين ويثير اهتمامهم وإعجابهم فيسوق في حكايته "الحوادث الشاذة العجيبة الشاطحة في خيالها؛ فلا بد إذاً لكي يظفر الحكاؤون بالتقدير أن يرووا المدهشات التي تثير السامعين بغرابتها، لهذا جاءت حكايات العصر القديم والعصر الوسيط حول الأرباب وأبطال الأساطير، فتروى الأعاجيب عن (...) ملوك الجن والشياطين وما إلى ذلك"⁽¹⁾. لكن كيف يمكن أن نفهم أنماط العجيب في ظل التقسيمات التي وضعها تودوروف، فقد حدد العجيب المحض كأصل للعجيب وحاول حصره بأربعة أنماط، وهي: العجيب المبالغ، العجيب الغريب، العجيب الأدري، والعجيب العلمي.

1- أشكال التعبير في الأدب الشعبي، م. س، ص 46.

العجيب المحض

اشتغل تودوروف على توضيح حدود العجيب وآلياته من جهات عدّة، وأكّد أن العناصر فوق- الطبيعية "في حالة العجيب، لا تحدث أي رد فعل خاص لا عند الشخصيات، ولا عند القارئ المبطن. فليس ما يميز العجيب هو موقف- تجاه الوقائع المروية، ولكنه طبيعة الوقائع بالذات هي التي تسمه"⁽¹⁾. وبعدها أسهب في توضيح آليات العجيب واشتغالاته، حدد ما أسماه بـ "العجيب المحض" كبنية أساسية للعجيب، تتمثل من خلالها أربعة أنماط، إلا أنه لم يوضح ما العجيب المحض، ولا كيف نستطيع تحديده، مكتفياً بتعريف الأنماط التي تتفرع منه، وهي: العجيب المبالغ، العجيب الغريب، العجيب الأدري، والعجيب العلمي⁽²⁾، وكأنه أراد بذلك أن يقول أن كل ما خرج عن هذه الأنماط الأربعة هو عجيب محض، موضحاً أن "العجيب المحض، الذي لا يفسر بأي حال، يتعارض مع كل منوعات العجيب "المعذور" المعلل الناقص (.....) ومن جهة أخرى، التطلع إلى العجيب بما هو ظاهرة انثروبولوجية يتجاوز إطار دراسة تريد أن تكون أدبية"⁽²⁾.

من جانبها، لم تحدد الدكتورة الخامسة علاوي آليات العجيب المحض أيضاً- على الرغم من توسعها في دراسة العجائبي والعجيب- إلا من خلال

1- مدخل إلى الأدب العجائبي، م. س، ص 64.

• لا يدخل العجيب العلمي ضمن اشتغال البحث، لأنه يشغل على قصص الخيال العلمي والحكايات المستقبلية التي تخلو منها السيرة الشعبية.

2- م. ن، ص 66.

بحثها في دراسة محمد أركون للعجيب المدهش، الذي حاول من خلالها الهرب من مصطلح المعجزة⁽¹⁾، وهي بهذا لم تشتغل على العجيب المحض بقدر انشغالها بتوضيح مصطلح أركون.

يلاحظ في الشروحات التي قدّمها كلٌّ من تودوروف أو علاوي أو حسين علام أو شعيب حليفي وغيرهم، أن الجميع يتحدثون عن آليات واحدة للعجيب بشكل عام، وما أنماط العجيب المحددة إلا تمثلات للعجيب المحض، "أكد تودوروف أنه (من أجل حصر للعجيب المحض (Le merveilleux pur) يتعيّن إبعاد عدة أنماط من الحكي، حيث يتلقّى فوق الطبيعي فيها تعليلاً معيناً) وهو بهذا الحصر للعجيب المحض يحدّد العجيب المعلن ويصنّفه إلى أصناف"⁽²⁾. لكن من خلال البحث في سيرة سيف بن ذي يزن، يتم الكشف عن أن هذه التمثلات ليست خارجة من العجيب المحض، بل موازية له، فليس العجيب المبالغ هو عجيب محض تضاف إليه المبالغة ليشكل نمطاً له، وكذلك الأمر بالنسبة للأنماط الأخرى، بل إن العجيب المحض نمط أيضاً من أنماط العجيب بشكل عام، وهذا النمط له تقنياته واشتغالاته الخاصة.

بنية العجيب المحض

يدخل العجيب المحض في بنية السيرة الشعبية من بدايتها حتى نهايتها، وهو ما يحدد عمليات الانتقال من مرحلة إلى أخرى، من أجل تحقيق الوظيفة المركزية التي تحدث عنها فلاديمير بروب لتشكيل المفصل الرئيس في سيرة الملك سيف بن ذي يزن.

1- ينظر: المعجانية في الرواية الجزائرية، م. س، ص 59.

2- م. ن، ص 60.

في بداية السيرة يتحدث الوزير يشرب عن الوظيفة المركزية التي تبنى عليها السيرة عموماً، وهي إنفاذ دعوى نوح (ع):
 "يا ملك الزمان لك أضرب تخت رمل وارى لذلك اشكال [كذا] وأنظر ما يجري لك من الاحوال وأشير إليه بالشعر والنظام والمقال، لاني وجدت في الكتب القديمة والملاحم العظيمة أنه لا بد لملك من ملوك التبابعة الكرام أن يكون على يده انفاذ دعوة نوح عليه السلام وربما أن يكون أنت أيها الملك الهمام والأسد الضرغام.

(قال الراوي) فلما سمع الملك ذلك الكلام أخذه الوجد والغرام وفرح وأخذه الابتسام، وقال افعل أيها الوزير ما بدا لك زين أعمالك فانت وزير دولتي ومدير مملكتي. فعند ذلك فتح الوزير الملاحم ونظر فيها وضرب تخت رمل على اسم الملك وحسب ودقق وولد أشكالاً ونظر في بيت الداخل والخارج هل هذا هو الملك الهمام الذي على يده انفاذ دعوة نوح عليه السلام أو غيره من الأنام فرأى أنه ليس هذا ولكن من صلبه واسمه من اسمه ويظهر دين الإسلام ويأمر الناس بعبادة الملك العلام ويكون جميع الحبشة والسودان غلماناً وخداماً لأولاد سام بن نوح عليه السلام" (10).

يشتغل راوي هذه السيرة على توليد حكايات متتالية من أجل إنفاذ هذه الدعوى، لكنه يضطر في كل مرحلة من حياة الملك سيف لتوظيف العجيب في سبيل الخروج من المآزق التي يمر بها. ولا يمكن الخروج من هذه المآزق الصعبة والمستحيلة في أغلب الأحيان من دون تدخل قوى فوق-طبيعية، لا تغير

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985،

ج1، ص15.

* تكثر في سيرة الملك سيف بن ذي يزن الأخطاء الطباعية والنحوية والإملائية، وقد ارتأى الكاتب عدم تصحيحها باعتبارها نصاً لا يمكن التلاعب به. لذا اقتضى التنويه.

من قوانين الطبيعة، لكنها تعيد الملك سيف إليها من أجل أن يستمر في سعيه لإنفاذ هذه الدعوى، ويرى جمال الدين بن الشيخ أن العجائبي "ملاذ أخير تلجأ إليه الحكاية عندما يتم استنفاد المصادر العادية"⁽¹⁾.

يدخل هذا العجيب عن طريق ظهور الوسائط المساعدة بشكل مباشر، "ويحدث غالباً أن تظهر مخلوقات سحرية مختلفة فجأة دون سابق إنذار أو تُقابل في الطريق وتقدم خدماتها وتقبل كمساعدات"⁽²⁾، وفي أغلب الأحيان تحوّل هذه المساعدات مسار الحكيم، ليدخل في عالم جديد (فوق - طبيعي) من أجل أن يجتاز الحالة التي تدخله فيها أفعال الغدر؛ حسب ما يرى بروب.

يتمثل العجيب المحض في السيرة الشعبية من خلال مجموعة من الوظائف والأفعال، تبدأ السيرة بوظائف وبنى مهمة تحدّد مسار السيرة منذ بدايتها، منها الغياب، والغدر، والانتظار، وغيرها.

الغياب

يبدأ العجيب المحض في سيرة الملك سيف بن ذي يزن من الغياب، هذه الوظيفة التي تتمثل في قتل والد سيف (ذي يزن) على يد والدته قمرية، وبسبب هذا القتل تسعى والدته للقضاء عليه بأي شكل من الأشكال، إلا أنها تفشل في المرة الأولى بعد أن ترميه في غابة بعيدة من أجل أن تأتي الوحوش وتقضي عليه، وهنا يتدخل القدر فتأتي غزالة وترضعه مع وليدها الصغير، وهو ما يدخل الحيرة في قلب صياد كان ماراً بالقرب منه، ليأخذه إلى مملكة قريبة من المكان

1- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير، جمال الدين بن الشيخ، ترجمة: محمد برادة، عثمان الميلودي،

يوسف الأنطاكي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 100.

2- مورفولوجيا الحكاية الخرافية، فلاديمير بروب، ترجمة وتقديم: أبو بكر أحمد باقادر وأحمد عبد

الرحيم نصر، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط 1، 1989، ص 108.

الذي وضعت فيه أمه. غياب الأب ما دفع أمه لرميه في الغابة في سبيل التخلص منه أولاً، ثم يأتي الغياب الثاني، عندما تأتي جنية وتأخذه لمدة ثلاث سنوات، وهو في حماية الملك (أفراح):

"(قال الراوي) يا سادة يا كرام وكان السبب في أخذ وحش الفلا من هذا المكان وعودته، إليه بأمان سبباً عجيباً وأمر [كذا] مطرباً وذلك أن قمرية، لما رمته، تحت الشجرة في البر والقفار والسهول والأوعار، وتركته وعادت إلى الديار ولم تخف من العزيز الجبار، وجازت عليه ملكة من الجان، وكان معها بنت أسمها عاقصة ومر [كذا] كأنها الشمس المضيئة وكان زوجها ملكاً من الملوك الكبار يحكم على قطاع وديار، يقال له الملك الأبيض، وكان مسكنه جبل المر ومنبع النيل وقد عاش العمر الطويل وما رزق في زمانه غير هذه الصبية التي كأنها الشمس المضيئة وسماها عاقصة وهي في ثياب الحرير غائصة، وكانت أمها قد أخذتها وسارت لبعض الأشغال إلى أن جاءت إلى تلك البراري الخوال فتزلت في ذلك البر والآكام لتأخذ لها راحة، وتأكّل شيئاً من الطعام كل ذلك بتقدير الملك العلام، فتزلت وجلست تحت شجرة الشوك وأرادت أن تنام هناك، وإذا بها تسمع صوت ذلك الطفل الصغير في ذلك البر وقت الهجير فأتت إليه وحنّت عليه وأرضعته في لبنها فشرب حتى اكتفى وبعد ذلك تركته مكانه، وأخذت بتتها وعادت إلى زوجها وأخبرته بخبر ذلك الغلام الصغير، وأنها وجدته في البر الأقفر وأرضعته وعادت على الأثر. فلما سمع الملك الأبيض من زوجته ذلك الكلام أخذه الوجد والغرام ولامها على تلك الفعال وما عملته من الأعمال، وقال لها: ويلك أما تخشين المذلة والعار والذل والشنار كيف تفوتين ذلك الطفل الصغير، في ذلك البر وقت الهجير وهو لليوم صار إبنك وقد رضعته من لبنك ثم أنه غضب عليها وجرد الحسام في وجهها، فلما رأت أم

عاقصة ذلك الحال أخذتها الحيرة، والأندمال وطلبت الجو الأعلى وسارت في البراري والتلال وهي تقطع السهول والقيعان إلى أن وصلت إلى ذلك المكان⁽¹⁾. في هذا المقطع من السيرة يتمثل العجيب المحض من خلال الغياب، فعلى مدى ثلاث سنوات عاش الملك سيف في مملكة الملك الأبيض ورضع من ندي زوجته وأصبح أخاً لعاقصة بالرضاعة، وهو ما سيغير من مسيرة حياته نهائياً. يتضح العجيب المحض بكون جميع الأحداث في هذا النص كانت فوق-طبيعية؛ من جهة، لكنها ليست مبالغة ولا غريبة، وخالية من العجيب الأداتي (الأدوات العجيبة). لكن العجيب هنا يتمثل بدخول عالمين مع بعضهما؛ عالم الملك سيف (الإنس) وعالم (ملكة الجان)، فمن اختلاط هذين العالمين يتشكل فوق-الطبيعي، ويظهر العجيب المحض ليبدأ مرحلة جديدة في حياة الملك سيف.

ويتكرر العجيب المحض مع كل غياب تسعى إليه قمرية والدة الملك سيف، ففي محاولتها الثانية لقتله والتخلص منه، من خلال ضربه على رأسه بالسيف وتقطيع أورده وتتركه في الصحراء مضرجاً بدمه، يظهر العجيب مرة أخرى بتحول الشيخين عبد السلام وجهاد، اللذين دفنهما الملك سيف في رحلته بحثاً عن كتاب النيل، إلى طائرين يعلماناه كيف يمكن أن يعالج جروحه: "قال الشيخ عبد السلام: يا أخي وما هو دواه فقال له: أعلم يا أخي أن ورق هذه الشجرة إذا أخذ الإنسان منه ومضغه بأسنانه فإنه يصير مثل العجين فيضعه على الجراح فإنه يقطب من وقته وساعته ولو كان مرض سنين وهذه قدرة الله تعالى رب العالمين ولكن جعل الله لكل شيء سبباً وهذا يكون سبب

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ج1،

توجهه إلى أخميم الطالب ويبلغ إلى منتهى المآرب ثم قال الشيخ عبد السلام: يا أخي مني عليك السلام وتودعوا من بعضهم وسار كل منهم في طريق كل هذا يجري والملك سيف يسمع ويرى⁽¹⁾.

وفي هذا النص يشترك أكثر من تمثّل عجيب، الأول تحوّل الشيخين عبد السلام وجياد؛ المتوفين، إلى طائرین، والثاني أوراق الشجرة التي تشفي الجروح مهما كانت عميقة، بمجرد مضغها ووضعها على الجرح. لكن المشترك الرئيس هو الغياب الذي يعد مفتاحاً للعجيب المحض في هذه السيرة.

الغدر

لا يختلف الغدر عن الغياب في تشكّل العجيب المحض، فالغدر هو الذي يدفع إلى تمثّل الغياب في سيرة الملك سيف، ولولا ما قامت به قمرية من أفعال الغدر لما حدث الغياب، من جهة، ومن جهة أخرى يتمثّل الغدر في أفعال آخرين يحاولون إيذاء الملك سيف أو إنهاء حياته، وذلك يرجعنا من جديد لتمثّل العجيب في الغياب أيضاً.

تعرّض الملك سيف بن ذي يزن مرّات عدّة لمحاولات اغتيال بعد المحاولات المتعدّدة التي سعت إليها أمه قمرية، بعض هذه المحاولات من أعدائه، وبعضها الآخر من عشيقاته وزوجاته اللواتي يغرن عليه. فقد حاولت "الجيزة"، ابنة إخميم الطالب، أن تقتل الملك سيف لأنه يرفض أن يتزوجها قبل أن يتزوج الملكة شامة:

"فقال الجيزة وأنت ما لك قدرة على قتله فقال لها: كيف أقتله وتحت أبطه سيف سيدي سام فقالت له: انصرف وكان للجيزة رجل من خدامها اسمه

1- م. ن، ج 1، ص 147.

غادر وهو رجل شجاع ماهر فقالت له بالإشارة: در حول هذا الرجل وهو مشتغل بأكل الطعام فأضربه بالحسام وأسقه كأس الحمام فقال سمعاً وطاعة وسار خلف الملك سيف ودار حوله وهو في غفلته وجذب الحسام وضرب الملك سيف وكانت ضربة مشبعة تمام، وإذا بالسيف في يد صاحبه دار ووقع على عنقه فقطعه من الوريد إلى الوريد ونزل قطعتين على وجه الأرض واليد والملك سيف مشتغل بالأكل لم يلتفت فنظرت الجيزة فتعجبت غاية العجب ولم تعلم لذلك من سبب⁽¹⁾.

يتمثل العجيب المحض في هذه المرحلة من الغدر الذي سعت إليه الجيزة أولاً، ومن ثمّ السيف الذي طار من يد صاحبه ليعود على رقبته فيقطعها، وهذا ما يجعل الجيزة تتعجب من دون أن يشعر الملك سيف بكل هذه الأفعال التي تدور على مسافة قصيرة خلف ظهره.

ولا يرتبط الغدر في العجيب المحض بالملك سيف فحسب، بل بكل التابعين أو الموالين له، فعندما يحاول شخص ما إيقاع الأذى بأحد التابعين له، يقع أمر عجيب لمنع هذا الغدر، وفي بعض الأحيان إيذاء الشخص الساعي للشر. فعلى سبيل المثال حاول الملك أبو تاج، اغتصاب الملكة شامة بعد أن تفرّد بها أبو تاج الذي كانت في حمايته، لكنه همّ بها بعد أن أعجبه:

"وهجم عليها وأراد ان يقتنصها، فرفعت رأسها الى السماء وقالت يا عالم الأسرار يا من كل شيء عنده بمقدار، انقذني من هذا الظالم الغدار، ومن كيد أهل الملحدين الكفار، فما تمت كلامها حتى قبل سؤالها مولاها وأرسل الله الطواشة الى ابي تاج فارتمى كأنه من بعض اولاد النعاج"⁽²⁾.

1- م. ن، ج 1، ص 162.

2- م. ن، ج 1، ص 231.

إلا أنه بمجرد أن أعلن ندمه عن فعلته هذه عاد سليماً معافى:

"فما تمت كلامها حتى افاق أبو تاج وذهبت آلامه ووجد في جسمه رفق" (1).

تكررت فعلة أبي تاج هذه ثلاث مرّات، وفي كل مرّة يتورم جسمه أكثر من السابقة:

"فما تمت كلامها حتى وقع أبو تاج ثالث مرة اشتد به الألم والمضرة، وقد صار وارم [كذا] بتوريم ماسخ وله اشاير متته وروائح مكرهة قذرة، وانتفخ حتى بقي كالذن الكبير الذي هو ملان في دماه وقد جسمت اعضائه [كذا] واشتدت وبقيت كالخشب لا تتحرك مطلقا واحمرت وتجدرت، وفي الحال تنفست وفتحت وقد تهبّرت اللحوم والجلود وكل ذلك في ظرف ساعة واحدة، بقدرة الله الخالق المعبود باقل الأشياء من العدم الى الوجود، ونظر في نفسه على هذا الحال فأيقن على نفسه الزوال، وظن أنه ماله عودة الى الحياة، بعد ذلك الضر الذي قد اعتراه ولاحت في شامة عيناه بقي عبرة لمن يراه وقال يا ملكة شامة سالتك بحرمة ولدك الذي هو على يدك ان تسألني ربك يزيل عني هذا البلاء المبين حتى اتبع دينك واليقين، واكون لربك من الطائعين وآمن بالله رب العالمين فقالت له شامة: وقد رقت لحاله ورحمته عند إذلاله، يا ملك لم تعلم بان الله لا يخفى عليه خافية، وانت افتريت وكذبت فانقم الله منك غاية الانتقام، وابلاك بهذه الجراحات والأورام، وسوف تموت على ملة الكفر محروما من الإسلام، ومطرودا من رحمة الله الملك العلام، وأنا نصحتك عن الفعل الذميم، فاتبع الجهل وأنت عليه مقيم، وغرك واضلك الشيطان الرجيم فسلط الله عليك العذاب الأليم، وكتبت من اهل الشقاوة والتحريم، وتموت بهذا البلاء والتسقيم وتسكن بعد موتك في نار الجحيم، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. فبكى الملك

أبو تاج وقال لها يا ملكة شامة: أنا ما عندي أحد احتمي به واسوقه عليك إلا ولدك هذا فاسألني الله تعالى يزيل عني ما أنا فيه واتوب لله رب العالمين وأتبرأ من كل ملة تخالف الإسلام وأنا في عزك والسلام. فقامت الملكة شامة على قدميها ورفعت إلى ربها مقلتيها وبسطت لنحو السماء يديها وهي تقول: يا من كرمه لا يحد وقضاؤه لا يرد، وهو الله الواحد الأحد الفرد الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، إلهي سألتك بالدين القويم، والصراط المستقيم أنت تعلم ما في نية هذا الشخص المريض السقيم فإن كنت تعلم فيه خيراً فأعده إلى الوجود بعد العدم حتى يعود كما كان في قالب مستقيم إنك قادر على أحياء الموتى بارئ النسيم يا مولى الفضل والاحسان والعلم والحكم، بحق بيتك المحرم وبحق مقام الخليل ومنى وزمزم إنك على كل شيء قدير يا نعم المولى ونعم النصير. فما فرغت الملكة شامة من هذا الدعاء حتى أفاق الملك أبو تاج من غشيته ووجد في بدنه رائحة التحرك بعد السكون بقدرة من يقول للشيء كن فيكون، وحصل الشفاء وتلحمت الجراحات بقدرة الله تعالى صاحب الإرادات⁽¹⁾.

يتضح من تمثلات الغياب والغدر أن العجيب ينهض حينما لا يمكن رد الحدث الذي سيقع أو الدفاع عن النفس، مثل ضرب قمرية الملك سيف وتقطيع أورده ورأسه، والسيف الذي على رقبة الملك سيف، أو أبي تاج الذي أراد أن يغتصب شامة بعدما تفرد بها، ولم تستطع أن تدافع عن نفسها إلا بالدعاء. من هذا يأتي العجيب المحض ليحل المشاكل العالقة والعقد التي لا يمكن حلها بالطرق الطبيعية، فيتمثل العجيب حلاً وحيداً، ويؤكد فلاذيمير بروب أن فعل الشر المتمثل بالغدر أول وظيفة ودافع في الحكاية الشعبية⁽²⁾.

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 232-233.

2- ينظر: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، م. س، ص 152.

الانتظار

يمثل الانتظار ملمحاً مهماً من ملامح العجيب، فغالباً ما يظهر العجيب المحض في الانتظار والفقد، ويتمثل من دون المبالغة وظهور أدوات عجيبة، بل تظهر شخصيات من العدم، وتختفي ما أن ينتهي فعل الانتظار.

في رحلة الملك سيف بحثاً عن كتاب النيل؛ حلوان الملكة شامة، التقى بعدد من الشخصيات التي تظهر فجأة وتموت بعد أن تنتهي من مهمتها التي انتظرت انجازها مع وصول الملك سيف. إلا أن موت هذه الشخصيات لا يقتصر إلا بعد التقائها به، وكأن ظهوره إيذان بنهاية حياة وبداية حياة أخرى. المهم في ظهور هذه الشخصيات أنها تسهم في تغيير رحلة الملك سيف التي تصل إلى طريق مسدود، وهي بهذا تعيد الحكي من جديد لمسار السيرة، وتقدم المساعدة للملك سيف في سبيل إكمال رحلته. فلولا ظهور الشيخ جواد لم يعرف (وحش الفلا) بأن اسمه الأصلي سيف بن ذي يزن، وهو ملك وابن ملك، وسيكون أكبر ملك على الحبشة وبلاد المسلمين؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى قدم الشيخ جواد نصائح للملك سيف، لولاها لم يتمكن من عبور البحر على ظهر (الهايشة)^(*) التي لم يكن يعلم بوجودها إلا الشيخ جواد.

التمثل العجيب الذي يظهر مع الشيخ جواد يتجلى في معرفته أولاً بأنه سيموت بعد أن يعود الملك سيف من رحلته، وأنه سيقوم بدفنه:

"وأما الملك سيف فإنه ظل على ظهر الهايشة حتى وصلت برأسها إلى البر الثاني وهو صابر ومتواني حتى وصلت إلى الشس [كذا] بالنظر تريد أن

* سُمّي الراوي البقرة بالتسمية الشعبية المعروفة في مصر والعراق (الهايشة)، وقد وصفها كما سيرد بأوصاف مبالغة.

تلتقطها في فمها لخفتها مثل ما هي على عاداتها فخبطت رأسها إلى الأرض فتركها الملك سيف ونزل من عليها وطلب البر والمهاد قاصداً الشيخ جواد ودخل عليه فقام إليه وقال له أهلاً يا ملك الزمان وأنت قتلت الملعون المختطف الأقطع ورددت البنات إلى أهليهم [كذا] وأخذت القلنسوة والخاتم ولكن الخاتم مع عبد الصمد يجعله له علامة وأما القلنسوة فأخذتها منك طامة وأنت أخذت الكتاب بإذن مسبب الأسباب وأنا يا ولدي عملت لك سايس [كذا] للحصان وبقيت أستحق منك الأجرة يا بن الكرام فقال له: مرحبا بك يا عم فقال له بت عندي الليلة وبكرة أنا مسافر السفر البعيد يعني مفارق الدنيا وقاصد دار السلام فافعل معي كما فعلت مع أخي عبد السلام واغتنم الثواب من الملك العلام واخرج إلى خارج الصومعة بعدما تغسلني بيديك تجد الكفن حضر لي فكفني وقل الصلاة على من حضر من المؤمنين ولك الأجر من رب العالمين فعند ذلك بات الملك سيف عند الشيخ جواد وهم يذكرون الملك الجواد حتى طلع الصباح فاصفر لون الأستاذ واضطجع للقبلة وأحسن الشهادتين وشهق وفارق الدنيا فسبحان الحي الذي لا يموت فقام إليه الملك سيف وغسله وكفنه ونادى للصلاة على من حضر من أموات المؤمنين فأتوا القوم الصالحين الذين اصطفاهم رب العالمين وصوا عليه وانصرفوا⁽¹⁾.

حكاية الشيخ جواد تمثل حكاية إطارية للشيخ عبد السلام، الذي قدّم لسيف المساعدة أيضاً في تجاوز المحن التي مرَّ بها بعدما ترك الشيخ جواد، وتنتهي قبل أن يعود للشيخ جواد. الشخصيتان وحكايتاهما تشابهان إلى حد بعيد، وكأنهما شخصية واحدة، فبعدما انتهت مهمة الشيخ عبد السلام في مساعدة الملك سيف قال له:

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 109-110.

"بت عندي هذه الليلة حتى أتودع منك فإنني أتاني الطلب وأنا مسافر لطلب سيدي إن شاء الله الاجتماع في الدار الثانية فقال الملك سيف نعم فأقام عنده وهم في ذكر واستغفار إلى آخر الليل فقال الشيخ عبد السلام: يا سيف لما أموت غسلني من هذه العين وتحت راسي هنا كفني فارفع هذه الوسادة تجده تحتها وادرجني فيه فإنه من حلال الجنة وبعد ذلك قف على باب القبة وناد [كذا] الصلاة على الجنازة يرحمكم الله فيأتي المصلون يصلون علي وبعد ذلك أدفني في محرابي هذا فقال سمعاً وطاعة وصار الشيخ عبد السلام بعد ذلك يتضرع إلى الله تعالى حتى طلع الفجر فقال أشهد أن لا إله إلا الله وأن سيدنا إبراهيم خليل الله وصلى الله على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين وانتقل الشيخ عبد السلام وشرب كأس الحمام فقام الملك سيف فغسله وكفنه ثم طلع على الباب [كذا] الصومعة وصاح الصلاة يرحمكم الله فاتي [كذا] إليه خلق لا يعلم عددهم إلا الله وصلوا عليه والملك سيف يتعجب من هذا الحال وتقدم وحفر القبر كما أمره ودفنه في محرابه"⁽¹⁾.

يلاحظ في الانتظار أنه أضيف لبناء شخصيات انتظرت الملك سيف لتقديم المساعدة له، وتذليل العقبات التي تواجهه في رحلته. شخصيات لا يمكن التأكد من وجودها، تظهر معها جموع غفيرة في لحظة موتها من صحراء خالية من البشر إلا منها ومن الملك سيف، وتختفي هذه الجموع ما أن يقوم الملك سيف بدفنها، وهكذا تبقى شخصيات لا يمكن إثبات حقيقتها ولا إنكارها في الوقت نفسه، إلا أنه لا يمكن الاستغناء عن ظهورها وعن العجيب الذي يتمثل من خلالها، لأن رحلة الملك سيف ستوقف عن حدّ ما، ولا يمكنه العودة من جديد إلا بعد إكمال رحلته.

الرحلة

تشكّل الرحلة المفصل الرئيس في تمثيل العجيب، وغالباً ما تجمع الأنماط الأخرى للعجيب في حدث واحد. فرحلات الملك سيف بن ذي يزن المتعددة، بنيت من خروجه حتى عودته على العجائبيات، "ويتغذى العجائبي في الرحلة من قنوات متعددة فيخلق ظلالاً لا تنعكس وتؤثر في باقي مفاصل النص الرحلي، لأن الرؤية التي يشيدها الراوي تنطلق من معرفة محكمة بتوجهات معينة ومشبعة بثقافة وأحكام تتعالق في مسار الرحلة معرفة بالذات وبالعالم، فتولد فعلاً تجسيريّاً يتضمن لغة تواصلية بين الوعي واللاوعي، بين الواقع والغيب، المعلوم والمجهول، بين المكان الأم والأمكنة الأخرى داخل فضاء المتخيل الذي هو مساحة واسعة تغطي واقعاً متعددًا، حيث العجائبي ليس إلا هذباً منه"⁽¹⁾. حينما تحدث الباحث شعيب حليفي عن الرحلة، اشتغل على رحلات ابن بطوطة أو رحلات أخرى من أماكن حقيقية ومعلومة إلى أماكن حقيقية أيضاً، لكن ما تخلل هذه الرحلات من عجائبيات هو الذي منحها هذا التميز. الأمر مختلف مع رحلات الملك سيف بن ذي يزن، فربما يكون قد انطلق من أماكن حقيقية ومعروفة، إلا أن رحلاته كانت إلى أماكن ومدن وجزر لم يكن يعرفها أيُّ أحد حتى هو نفسه.

ففي رحلته بحثاً عن كتاب النيل، وصل الملك سيف إلى أماكن لم يكن ليسمع عنها لو بقي في مدينته، كما أن أغلب هذه الأماكن لا يسمح بالاقتراب منها أو الدخول إليها من دون وسائط عجائبية. ظهور العجائبي في كل خطوة من خطواته يجعل من الرحلة في هذه السيرة مفصلاً لا يمكن تجاهله، لأنها تجمع العجائبيات في جميع مفاصلها.

1- الرحلة في الأدب العربي، م. س، ص 465-466.

تختلف الرحلة من حيث تمثيلها للعجيب المحض عن الغياب والغدر والانتظار والتمثّلات الأخرى، بكونها تجمع السرد والوصف معاً، السرد من حيث هو فعل زمني والوصف من حيث هو فعل مكاني، بحسب ما يرى سعيد يقطين⁽¹⁾، لهذا تجمع في تشكّلها العجيب المحض بجميع تمثّلاته، ويرى يقطين أن الرحلة "خطاب (وصفي)، لأنها تضع في الاعتبار الأول البعد المكاني في زمن معين"⁽²⁾.

من هذا المنطلق يمكننا قراءة تشكّل العجيب المحض في رحلة الملك سيف بن ذي يزن، فمنذ طفولته، طُرِدَ من أكثر من مكان، تنقل على إثر هذا الطرد بين المدن والوديان، وفي كل مرة يتمثل العجيب في شكل جديد، حصل خلال تنقله هذا على السوط المطلسم بعد قتل عبد لهب الذي كان يتظر قدومه منذ سنوات، لأنه قرأ في الكتب القديمة أن هذا السوط موقوف لشخص اسمه وحش الفلا ولا يمكن لأي إنسان آخر أن يقترب منه. هذا السوط كان أداة لقتل المختطف الأقطع، وهو الجان الذي أراد أن يتزوج بالملكة شامة من أجل إبعادها عن الملك سيف، لكي لا تقترب الشامتان اللتان على خديهما، وهو ما سيؤدي إلى انتهاء حكم السودان وبداية عصر جديد من حكم البيضان، بحسب دعوى النبي نوح (ع). هذه الحادثة جعلت من السيرة الشعبية رحلة متواصلة لم تنته إلا بسيطرة الملك سيف على جميع الممالك وتحويلها لدين الإسلام. بدأت الرحلة عندما طلب الملك سيف يد الملكة شامة من والدها، فابرى سقرديون وسقرديس، حكيما الملك سيف أرعد ملك الحبشة، ليطلبها منه مهر الملكة شامة، وهو سعدون الزنجي، ومن ثم حلوانها (كتاب النيل).

الرحلة في سيرة الملك سيف كان مخططاً لها، ليس من قبل الملك سيف، بل منذ النبي نوح، على إثر دعائه على ابنه، وقد أعدّت مسبقاً وهيئت لها كل السبل

1- ينظر: السرد العربي.. مفاهيم وتجليات، سعيد يقطين، الدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت، دار الأمان - الرباط، منشورات الاختلاف - الجزائر، ط 1، 2012، ص 171.

2- م. ن، ص 171.

والوسائط لإنجازها على أكمل وجه. فالعجائبيات التي تظهر فجأة في كل مرحلة من مراحل رحلاته وضعت في الأماكن التي سيصل إليها، وفي الوقت المحدد، كما أن هناك أشخاصاً أطال الله في أعمارهم مئات السنين، أو أجيالاً كاملة، توارثها الأبناء من الآباء والأجداد، من أجل تسليم الأمانات (العجيبة) إليه في الوقت المحدد.

يبدأ العجيب بالظهور بعد مرور ستين يوماً من انطلاق الملك سيف بحثاً عن كتاب النيل، الذي لا يعرف أين يكون وكيف سيصل إليه، وبعد أن يشرف خلال هذه المدة على الهلاك يأتي إلى بستان عجيب في جانبه جبال وصومعة الشيخ جواد الذي انتظر وصول الملك سيف سنين طويلة من أجل أن يعلمه الإسلام:

"وقال له: توضاً معي وصار يعلمه حتى توضاً وبعدها أجلسه للذكر والعبادة والتضرع لله صاحب المشيئة والإرادة، ثم وقف الشيخ وبسط يديه وقال اللهم ارزقنا وأنت خير الرازقين. فنظر سيف وإذا بقرصين وضعا قدامهما فقال الشيخ جواد: يا سيف خذ واحدا ولكن لا تأكل حتى تقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال سيف: والله يا شيخ هذه وسيلة لا نظير لها"⁽¹⁾.

العجائبيات التي ترافق هذه الرحلة تبدأ مرحلة جديدة، فيكون لها تسلسل وترابط فيما بينها، بخلاف العجائبيات التي سبقت خروج الملك سيف في بداية حياته، الوسائط ستأخذ شكل المساعد الدائم، والتي ستراكم مثل الخبرات لكي يصل إلى ما يريده في نهاية هذه الرحلة التي ستتخللها رحلات أخرى، وكان رحلة البحث عن كتاب النيل تشكل رحلة إيطارية تضم في داخلها رحلات متعددة تنتهي آخر رحلة أولاً، ومن ثم تنتهي الرحلة التي قبلها، وهكذا وصولاً إلى كتاب النيل، لتبدأ بعد هذه الرحلة الطويلة والمحورية رحلات أخرى لها مهام ثانية. إلا أن هذه الرحلات الصغيرة التي تدور في فلك الرحلة الإيطالية لم تكن

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 66.

سياحة لا تسهم في إنجاز الرحلة الأم، بحثاً عن كتاب النيل، بل كانت ذات أهداف محددة وواضحة، وهي الحصول على الوسائط الإضافية، والتعامل مع مساعدين جدد للوصول إلى الهدف المطلوب من هذه الرحلة ككل؛ أولاً كتاب النيل، وثانياً السيطرة على أرض الحبشة والسودان لنشر ديانة التوحيد.

يرحل الملك سيف بعد لقائه بالشيخ جياذ قاصداً مدينة قيمر التي فيها كتاب النيل، ويعبر البحر على ظهر "هايشة" تريد أن تأكل الشمس فتعبر البحر بسرعة فائقة والملك سيف على ظهرها وبين أرياشها، من دون أن تشعر به، وكأنه نملة بالنسبة إليها، ومن ثم يدخل إلى مدينة محاطة بالأرصاد والطلاسم والغماز الذي يشعر بدخول أي غريب إليها، وعندما يكون بينه وبين كتاب النيل خطوات بسيطة يلقي القبض عليه ويرمى في جُبٍّ لم يفتح منذ ستين عاماً. حتى هذه المرحلة يكون المساعدون الذين التقاهم الملك سيف مساعدين مؤقتين، يختفون ما أن تنتهي مهمتهم، إلا أنه بعد سقوطه في الجُبِّ تظهر شخصية عجيبة، وهي عاقصة، أخت الملك سيف في الرضاعة، وابنة الملك الأبيض، ملك الجان، تغير من مسار السيرة بشكل عام، لأنها ستبقى معه وتخلصه من أغلب المشاكل التي يقع فيها.

تمثل الرحلة أهمية في تشكل العجائبي والعجيب، فمن خلالها يتم خلق كل ما هو عصي في الحياة الطبيعية مثل الأشجار التي ثمارها نساء، أو الحصول على القلنسوة العجيبة التي تخفي من يلبسها عن الأنظار، أو المركب العجيب، فضلاً عن الجزر العجيبة والمدن المطلسمة وغيرها الكثير الذي لا يمكن حصره من العجائبيات. وعلى الرغم من أنها تجمع في تفاصيلها أنماط العجيب وتمثلاته، إلا أنها تبقى عجباً محضاً في شكلها، أما العجيب المبالغ أو العجيب الغريب أو العجيب الأدري، فتدخل عليها من أجل أن يعيش بطل الرحلة؛ المتمثل هنا بالملك سيف بن ذي يزن، التفاصيل كاملة لكي يُنجز ما سافر من أجله.

العجيب المبالغ

المبالغة لغة واصطلاحاً

قدّم البلاغيون العرب تعريفات عدّة للمبالغة، لكن جُلّ هذه التعريفات لا تخرج عن مفهوم المبالغة في الشعر، وعند تتبع المفهوم في كتب البلاغيين، يلاحظ أنهم لم يشتغلوا على المبالغة في النثر أو السرد العربي، منطلقين بذلك من أن الشعر يمثل ديوان العرب ومركز اهتمامهم النقدي.

يحدد التفتازاني في كتابه (المطول... شرح تلخيص مفتاح العلوم) نوعين من المبالغة، فهناك المبالغة المقبولة، "لأن المردودة لا تكون من المحسنات وفي هذا إشارة إلى الرد على من زعم أنها مردودة مطلقاً؛ لأن خير الكلام ما خرج من مخرج الحق وجاء على منهج الصدق"⁽¹⁾. ويضيف في وصفه للمبالغة "و[تتضمن] المبالغة [في التبليغ والإغراق والغلو، لأن المدعي إن كان ممكناً عقلاً وعادة فتبلغ كقوله: أي: كقول امرئ القيس يصف فرساً له بأنه لا يعرق وإن أكثر العدو"⁽²⁾، ومن المبالغة ما تضمن نوعاً من التخيل كقول أبي الطيب المتنبي [عقدت سناكبها عليها]، وعلى الرغم من امتناع هذا عقلاً وعادة، لكنه تخيل حسن، وفيه إدخال ما يقرب إلى الصحة وتضمن نوعاً حسناً من التخيل"⁽³⁾.

1- المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ت 792، تحقيق

الدكتور عبد الحميد هندawi، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت، ص 665.

2- م. ن، ص 665.

3- ينظر: م. ن، ص 665.

في هذا التوضيح، يربط التفتازاني بين المبالغة والتخييل، وهو ما درج عليه بعض البلاغيين، فحين يصف الشاعر شيئاً ما وصفاً مبالغاً، فلا يخلو ذلك من التخييل، فيضيف الشاعر أوصافاً أخرى على صفات الحيوان أو المكان الموصوف أو الشخصية الممدوحة. وهذا ما جعل ابن المعتز يعرف المبالغة بـ "الإفراط في الوصف"، حتى جاء قدامة بن جعفر ليسمياها "المبالغة"، وهو ما سار عليه أكثر البلاغيين فيما بعد⁽¹⁾. ويقول ابن حجة في تعريف المبالغة: "وعند أهل المذهب أن المبالغة لم تسفر عن غير التهويل على السامع ولم يفر الناظم إلى التخييم عليها إلا لعجزه وقصور همته عن اختراع المعاني المبتكرة، لأنها في صناعة الشعر كالاستراحة من الشاعر إذا أعياه إيراد المعاني الغريبة فيشعل الأسماع بما هو محال وتهويل"⁽²⁾. هذا الرأي يمثل المذهب الأول من مذاهب النقاد الثلاثة في المبالغة. ويشير المذهب الثاني إلى أنها صيغت من أجل المقاصد في الفصاحة وأعظمها في البراعة، وحجتهم على ذلك أن خير الشعر أكذبه وأفضل الكلام ما بولغ به. أما المذهب الثالث فيرى أن المبالغة من فنون الكلام ونوع من محاسنه، ومتى كانت جارية على جهة الغلو والإغراق فهي مذمومة⁽³⁾.

ويضيف الدكتور أحمد مطلوب في حديثه عن مذاهب البلاغيين في المبالغة معتمداً على آراء البغدادي في كتابه (خزانة الأدب)، أنها مما يتصل بالمبالغة "فن (الإغراق) وهو: (إفراط وصف الشيء بالممكن البعيد وقوعه عادة). وفن (الغلو) وهو (الإفراط في وصف الشيء بالمستحيل وقوعه عادة وعقلاً)"⁽⁴⁾. ويلاحظ أن هناك معاني مشتركة للمبالغة، فهي الزيادة والإبعاد

1- ينظر: أحمد مطلوب، فنون بلاغية، دار البحوث العلمية، الكويت، 1975، ص 282.

2- ينظر: م. ن، ص 283.

3- ينظر، م. ن، ص 282-283.

4- م. ن، ص 284.

والإطلاق والغاية القصوى والنهاية البعيدة والمرتبة القصية والمنزلة التي لا تبلغ، هذه التعريفات قائمة على تمثل حدود المعاني وجوازها في العادة والعقل، وما خالف هذا المبدأ عُدَّ انحرافاً عن الأصل، وفي تأويل هذا الانحراف اختلفت المواقف والآراء⁽¹⁾.

العجيب المبالغ

مثلاً أشار عدد من البلاغيين العرب إلى أن المبالغة في الوصف تدخل في الفنون البلاغية، يرى تودوروف أنه في العجيب المبالغ يمكن لفوق الطبيعي - أحياناً، "أن يعثر على منبعه في الصورة البلاغية، بحيث يكون درجتها الأخيرة، كما هو شأن ثعابين وطيور ضخمة في قصص (السندباد): فينزلق المرء عندها من المبالغة إلى العجائبي"⁽²⁾. ويستند تودوروف في هذا إلى القصص التي درسها في كتابه، وهي في أغلبها حكايات يدخل التخيل فيها بشكل واضح، وربما لا تستند لمرجعية تاريخية كما في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، على الرغم من أنه وضع حداً لتمثل العجائبي، بأن يكون هناك واقع ينبع منه لكي يتشكل أمام القارئ أو المتلقي. ويضيف: "وهنا ليست الظواهر فوق - الطبيعية إلا بأبعادها، التي تفوق تلك التي ألفناها،.....، لكن لعل الأمر يتعلق بمجرد طريقة في الكلام،.....، وقد يقال أيضاً، كما في النص (إن عيون الخوف كبيرة) وعلى كل حال، فإن هذا الفوق - طبيعي لا يبالغ في تعنيف العقل"⁽³⁾.

1- ينظر: المبالغة بين اللغة والخطاب.. ديوان الخنساء أنموذجاً، عبد الله البهلول، منشورات كلية

الأدب والعلوم الإنسانية بصفافس، تونس، 2009، ص 19.

2- مدخل إلى الأدب العجائبي، م. م.، ص 84.

3- م. ن.، ص 65.

العجيب المبالغ في السيرة الشعبية لا يستند إلى الصور البلاغية بقدر استناده إلى توصيف الواقع بطريقة يصعب معها تخطيه، فعندما يقع الملك سيف في وادي العماليق، ويضطر للزواج من عملاقة تحمله مثل طفل صغير على كتفها، يخرج هذا الحدث من كونه صورة بلاغية بالغ فيها الكاتب أو الراوي، بل إن هناك واقعاً سرده الراوي وصدقه، ليصدقه المستمع فيما بعد على أن هذا التباين في الصغر والكبر جرى في زمن ما. وترى الباحثة عليمة قادري أنه "إذا كان السارد يعتمد على مبدأ المتناهي في الكبر فإنه يعتمد على نقيضه، أي المتناهي في الصغر وذلك ليولد الغرابة"⁽¹⁾، ويشير الناقد ياسين النصير إلى أن "المبالغة سمة شعبية تلائم الحكيم عن الفقراء والملوك معاً، وهي خصيصة من خصائص الأسلوب، خاصة ذلك الذي يجسد موضوعاً يجمع بين السحر والخرافة والحكاية الشعبية. وفي عموم الفهم العام لمثل هذه القصص فإنها تلقى إقبالاً من قبل السامعين، لأن المبالغة تصور الغرائب وقد اجتمعت معاً"⁽²⁾.

يربط الباحثون في القصة والحكاية الشعبية مثل نبيلة إبراهيم وياسين النصير المبالغة بالغريب، وذلك لكون المبالغة في هذه الحكايات لا تتشكل من بنية العمل نفسه، بل بالإضافات التي يضيفها الراوي على الشخصيات والأحداث من أجل الإدهاش في الحكاية المروية. أما في السيرة الشعبية، فإن المبالغة تكون من داخل العجيب أولاً، وتشكّل العجيب من خلال هذه المبالغة، من دون أن تكون صوراً بلاغية زائدة، ثانياً.

1- نظام الرحلة ودلالاتها.. السندباد البحري - عيّنة، عليمة قادري، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2006، ص 57.

2- المساحة المختفية.. قراءات في الحكاية الشعبية، ياسين النصير، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1995، ص 15.

في قراءة تفصيل صغير من العجيب المبالغ، نكتشف أن هذه المبالغة ليست زائدة عن السرد في السيرة، بل لولاها لما انتقلت حكاية الملك سيف من مرحلة إلى مرحلة جديدة، فالـ"هايشة" الكبيرة التي ظهرت له غيرت من مساره في البحر، فلولاها لما رمى بنفسه وتغير طريقه وهو يحاول النجاة بنفسه.

"(يا سادة يا كرام) ثم ان الملك سيف صار لا يقدر ان يقطع ذكر الله ولا يفتر عن تسبيح الله، وأيقن أنه ما لم يأت من الله الفرج ليس من هذا الضيق مخرج، وإذا به قد نظر صورة قلعين كبيرين على وجه البحر ظهرا فقال في نفسه: إذا انا وصلت الى هذه المراكب الكبار نزلت في واحدة منها فان في القعود فيها راحة عن ذلك القارب الذي لا يستقر على وجه الارض، ولا يهتدي على وجه البحر، وصار الملك سيف يجاهد في القارب وهو قاصد به إلى هذين القلعين اللذين هما ناظرهما حتى قرب منهما من بعد المشقة والتعب، فتأملهما وإذا هما ريشتان من ريش سمكة كبيرة واقعة في وسط البحر، وهاتان الريشتان واقفتان على ظهرها وكل ريشة منهما أكبر من القلع الكبير، إذا كان ملآن بالهواء ولما رأت تلك الهايشة ذلك القارب مقبلا فتحت له فاهها ونظر سيف الى فمها كأنه باب قلعة وبقي الماء جاذب القارب وهو نازل في حلقها لأن نزول الماء إذا انقطع له جسر وكان بينها وبين القارب قدر فرسخ فجذبه الماء الى حلقها لان الماء صار في دخوله في حلها [كذا] له تيار عظيم وانسحب القارب الى فم الهايشة ونظر الملك سيف الى ذلك وأعلم انه هو والقارب داخلان في تلك الهايشة ومتى دخلا فما يكون للملك سيف طلوع ثانيا، فما بقي له مانع يمنعه، وقضاء الله لا يقدر أحد يدفعه، فقال لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ثم انه قفز من القارب الى البحر ولكن على آخر عزمه وقد بعد عن حلق تلك الهايشة"⁽¹⁾.

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م.س، ج 1، ص 241.

من خلال هذا النص، لا يمكن أن نقرأ المبالغة في حجم الهايشة التي تبتلع مركباً مع إنسان بأنها صورة بلاغية، بل هي حقيقة، المراد منها تغيير مسار الحكوي، لينتقل بعد ذلك لمرحلة جديدة، وهذا الأمر ينسحب على أغلب العجيب المبالغ في هذه السيرة، ويلاحظ أيضاً أن بعض العجيب المبالغ يذهب إلى الغريب، لكنه لا يشكل نسبة كبيرة في السيرة الشعبية، وهذا ملمح مهم في اختلاف السيرة الشعبية عن الحكاية الشعبية التي تنحى المبالغة فيها نحو الغريب وليس العجيب.

العجيب المبالغ في سيرة الملك سيف لم يتحدد بتمثل واحد فقط، بل دخل في أكثر من مجال، كالشخصيات، والأماكن، والحيوانات، والأشجار وغير ذلك الكثير.

الشخصيات

حاول الراوي في سيرة الملك سيف بن ذي يزن أن يقدم الشخصيات بشكل مختلف، إذ بالغ في وصفها وحجمها إلى درجة يصعب على الملك سيف التعامل معها من دون وسائط تساعد على ذلك، ومن هذه الشخصيات المختطف الأقطع وأخوه برق لامع:

"(قال الراوي) فعند ذلك خرج المارد من بين يديه إلى الخلا وطلب الجو الأعلى وذلك المارد يقال له: المختطف ثم أنه عاند هبوب الرياح ونزل على مدينة الملك أفرح، وحام حولها وطاف في جوانبها وصرخ عليهم صرخة منكرة اهتزت لها الجبال وخاف من تلك الزعقة النساء والرجال وشابت لهولها الأطفال وزعزت لها الجبال الآكام وكادت أسوار المدينة تسقط وتهدم من شدة صرخته وعظيم زعقته وأظهر لهم بروقه وصعوقه فوق في قلوبهم الخوف والفرع"⁽¹⁾.

1- م. ن، ج 1، ص 46.

يبدأ الراوي وصفه للمختطف الأقطع بوصف القوة التي يمتلكها هذا الجان، من أجل توضيح الفرق بين قوة هذا الجان وسيف بن ذي يزن، ويضيف: "فراى خلخته وذاته قبيحة مربعة [كذا] وله رجلان كالسوارى ويدان كالمداري وفم كالزقاق، ومناخير كالأبواق، وقدمان كأنهما تل من تراب، وأذنان كل واحدة كالباب"⁽¹⁾. وفي وصف آخر للمختطف الأقطع، يقول الراوي: "وفي الحال نزل إلى القصر وله رجلان وكأنهما صواري وفوقهما أدخنة تصورت عفريتاً شنيع الخلقة بأذان كالأدراق، وحنك كأنه الزقاق، ومناخير كالأبواق، وأسنان كل واحدة منها كأنها كلاب وعينان مشقوقتان صفراوان كأنهما الذهب الوهاج"⁽²⁾. من جانب آخر، يصف الراوي "برق لامع" أخ المختطف الأقطع بهذه الصفات:

"وإذا بقوقعة من الجونا نازلة فظن انها عاقصة فصبر حتى نزلت قدماه مثل الدخان وتصور له منها مارد من مرده الجان فتأمل اليه الملك سيف وإذا برجليه مثل الصواري ويديه مثل المذاري ورأسه كالقبة وفمه مثل الزقاق وجثته كأنها الجبل الراسخ"⁽³⁾.

من خلال هذا الوصف، يقف المتلقي أمام هاتين الشخصيتين متعجباً، فلا يمكن لأي إنسان أن يقف أمامهما ويحاربهما مثلما فعل الملك سيف، وهذا تماماً ما أراده الراوي من هذا الوصف، الذي يقترب من الصور البلاغية أيضاً، إلا أنه يتجاوز حدود الخيال من أجل وصف التناقض بين شخصيات السيرة من جانب، ووصف قوة الوسائط التي حصل عليها الملك سيف، من جانب آخر.

1- م. ن، ج 1، ص 48.

2- م. ن، ص 92-93.

3- م. ن، ج 2، ص 151.

ومثلما حاول الراوي وصف المختطف الأقطع وأخيه برق لامع وإعطاءهما صفات تشير إلى قبحتهما، ليث الرعب في نفس المتلقي والملك سيف في الوقت نفسه، حاول أن يقدم أحد مساعدي الملك سيف بصفات جميلة على الرغم من المبالغة في حجمه، فقدم عاقصة؛ الجان وأخت الملك سيف بالرضاعة، على أنها جميلة وذات أنفاس طيبة:

"فلما أتم الملك سيف هذه الاستغاثة حتى نظر الى أثر نور في ذلك الجب من غير طاقة تفتح ونظر إلى حائط الجب فرآها [كذا] سوداء [كذا] وقد ظهر منها [كذا] شخص طويل رأسه في سقف الجب ورجلاه في الأرض، وتنفس فشم نفسه الملك سيف كرائحة العطر، ولكن تخيل سيف في نفسه إلا أنه صبر على مضض ولم يتكلم"⁽¹⁾.

هذا الاختلاف في الوصف ينطبق على جميع الشخصيات في هذه السيرة، فمساعده الملك سيف ستكون أوصافهم جميلة وتسراً الناظر، على الرغم من أحجامهم المبالغة وغير الطبيعية، فيما تكون الشخصيات التي تحاول إعاقة عن إنجاز مهمته الرئيسة؛ إنفاذ دعوى النبي نوح (ع)، ستكون أوصافهم قبيحة ومبالغة في القبح، وهو ما سيتضح لاحقاً.

أما البشر فيصفهم الراوي بأوصاف مبالغة نسبة إلى حجم الملك سيف، وهو الإنسان ذو الشكل والحجم الطبيعيين، لكن بقية الشخصيات لا بد أن تكون ذات أحجام مختلفة لتشكل من خلالها البنية العجيبة وفوق الطبيعية. ففي إحدى رحلات الملك سيف التقى برجل بالقرب من بركة عجيبة:

"ونظر الى جانب العين رجلا جالسا ولكن طول الملك سيف اربع مرات، عريانا من ثيابه مكشوف الرأس وهو ينظر إلى ذلك الماء الخارج من العين....

فقال له الرجل انت إنسي ام جنني؟ من قبل ان اعلمك بذلك الشان. فقال له وإيش رأيت من صورتني او تشابهت بالجنان، فقال له: لأنك قصير وعمري ما رأيت مثلك لا صغير ولا كبير⁽¹⁾.

الأمر نفسه حدث مع الملكة شامة حينما رماها عيروض؛ الجان، في وادي الطودان تنفيذاً لأمر قمرية والددة الملك سيف، فبعدما رأت شامة نفسها وحيدة في الوادي:

"وإذا بعشرين خيالا خارجين عليها من بين الجبال وهم رجال طوال، وقال لهم انظروا إلى هذه العجيبة هذه مسخوطة من ولد آدم، حتى أوقفوها أمام ملكهم وقالوا له: هذه لقيناها في الخلاء فقال لهم: ولأي شيء جئتم بها عودوا من هنا إلى محل ما لقيتموها واذبحوها وادفنوها، لأنها مسخوطة، وإن أقامت عندكم يخليكم إلهكم مثلها"⁽²⁾.

غالباً ما يكون الأشخاص الذين يلتقي بهم الملك سيف في الجزر غير المعروفة سابقاً طوال القامة وأحجامهم مبالغة بالنسبة لحجم الإنسان الطبيعي، وهذا ما يسعى إليه الراوي في بناء العجيب؛ ومن ثم، في الاشتغال على المفارقة من أجل دفع الملك سيف لإنهاء رحلته والوصول إلى مبتغى السيرة الأكبر. من جهة أخرى، حاول الراوي أن يقدم شخصيات ذات طبيعة مختلفة، لكن بمبالغة ربما تخرجها عن بشريتها، كما حدث حينما قابل الملك سيف رجلاً بشعاً في وادي الغيلان:

"فرأى شيخاً مقبلاً إلى نحو تلك الشجرة من دون الأشجار فتأمله الملك سيف وإذا هو شنيع الخلقة له وجه مدور كدائرة الترس، وأما حنكه وأنفه فهما في وجه قدر

1- م. ن، ج 1، 239.

2- م. ن، ج 1، ص 189.

حنك وأنف الجاموس، وخارج له أنياب كأنها ملاليب [كذا] وأذانه كبار كأنها المطارح وله أظافر كأنها الخناجر وعلى بدنه شعر مثل شعر القنفذ، عيناه مشقوقتان، حمر الألوان كأنهما النيران، وهو كرية الرائحة والمنظر، وجهه يتوقد شرر [كذا]"⁽¹⁾.

في أكثر المرات التي يصف فيها الراوي هذه الشخصيات، يختلط العجائبي بالصور البلاغية، كما قدّم تودوروف، إلا أن المبالغة التي يصف فيها الراوي هذه الشخصيات في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، ترتبط بالحدث وما يمكن أن يتولد عن هذه المبالغة أكثر من كونها صوراً بلاغية خالصة، فالأحجام الكبيرة للشخصيات التي يلتقي بها الملك سيف أو الملكة شامة، تغير من مسار السيرة، وتحول من طريق الرحلة، مثلها مثل العجيب المحض، الذي يغير من مسار الحكاية في سبيل استمرارها وعدم انتهائها عند نقطة ما.

الأشجار

مثلما بالغ الراوي في وصف الشخصيات، بالغ أيضاً في وصف الأشجار، وهذه المبالغة جاءت من أجل حماية الملك سيف، ولتتمكن من الاختباء خلف هذه الأشجار أو بين أغصانها، فلولا المبالغة في حجم هذه الأشجار لانكشف أمام أعدائه. يصف الراوي شجرة الحياة قائلاً:

"فأتوا نحو شجرة كبيرة أزلية تظل الفارس والمية وهي عالية الفروع كأنها السرايق المجهوك بالأعمدة والضلوع فنظر الملك سيف إلى تلك الشجرة وهي أكبر من جميع الشجر وليس لها زهر ولا ثمر صنعه من علا واقتدر فتعجب الملك سيف من خلقة تلك الشجرة"⁽²⁾.

1- م. ن، ج 1، 191.

2- م. ن، ج 1، ص 144.

يستظل تحت هذه الشجرة أكثر من مائة فارس، في حين يستظل تحت شجرة أخرى ذكرها الراوي في الجزء الثاني من السيرة أكثر من ألف فارس: "فطلع الملك سيف بن ذي يزن إلى تلك الجزيرة فوجد فيها شجرة كبيرة كأنها صيوان كبير تظل من الفرسان ألف خيال بفروع عاليات طوال"⁽¹⁾. لا تختلف المبالغة بالنسبة للأشجار والنباتات الأخرى، فالراوي قدم أوصافاً يتمكّن من خلالها الملك سيف من الاستفادة من حجم هذه الأشجار من أجل حمايته لإكمال رحلاته المتعددة.

الحيوانات

تزرع سيرة الملك سيف بن ذي يزن بالحيوانات العجائبية، والتي غالباً ما توصف وصفاً مبالغاً، وما "الهايشة" التي ظهرت للملك سيف في البحر إلا نموذج بسيط للمبالغة التي توصف فيها هذه الحيوانات، فعلى سبيل المثال ظهر ثعبان لعيروض، أحد مساعدي الملك سيف:

"له سبع رؤوس وكل رأس لها وجه وعيون فشخص في وجه عيروض بأربع عشرة عيناً وكلمه بسبعة ألسن إلا أن الكلمة الواحدة، تطلع من سبعة أفواه بصوت واحد حتى يخیل لعيروض أن الرعد دمدم في خلال الغيم"⁽²⁾.

حاول الراوي من خلال وصف هذا الثعبان أن يقدم صورة تفوق في تصورها صورة عيروض الذي يمتلك صفات خارقة لكونه ابن أحد ملوك الجان، فإذا كان الثعبان طبعي الحجم وذو رأس واحد، لا يكون ندّاً لعيروض ليتقاتل معه ويمنعه من إنجاز المهمة المنسوبة إليه.

1- م. ن، ج2، ص286-287.

2- م. ن، ج2، ص126.

من جانب آخر، ظهر للملك سيف ثعبان آخر في إحدى رحلاته، لكن هذا الثعبان له رأس واحد، إلا أن له صفات لا يمكن تجاوزها من دون الوسائط التي حصل عليها الملك سيف، فيصف الراوي هذا الثعبان:

"وصعد الملك سيف التل العالي فشم الثعبان رائحته فخرج من وكره وإذا به قدر النخلة السحوق وله ذوائب مثل ذوائب النساء، ومن فمه يخرج كالنار ذات الشرار ونفسه يخرج منه الدخان فيصل إلى العنان"⁽¹⁾.

الخوارق التي فعلها الملك سيف وهو يواجه جيوشاً كبيرة، والوسائط التي حصل عليها لمواجهة أعدائه، تقلل من شأن هذا الثعبان، إلا أنه لم يجد أمامه إلا الدعاء:

"ثم أن الملك سيف بعد ذلك فتح يده بحسام الملك سام بن نوح عليه السلام، فهجم الثعبان وفتح فاه، وخطف حد الحسام في فمه فانخرطت الرأس بالضربة الفوقانية وبقيت الضربة التحتانية باللسان فرقتين فضربه الملك سيف بالسيف فقطع رقبته وصبر عليه وهو يختبط [كذا] في دمه حتى علم أن روحه خرجت من جميع أعضائه ومات وصار رميم [كذا]"⁽²⁾.

اختلفت طبيعة الثعبانيين اللذين ظهرا لعبروض والملك سيف، فالأول ذو سبعة رؤوس، تمثل لجان لديه قوى خارقة، والثاني ذو رأس واحد، إلا أن لديه ميزات تختلف عن الأول، ولولا الدعاء وسيف الملك سام بن نوح لما تمكن الملك سيف من القضاء عليه، وكان الراوي أراد في هذه المبالغة إبراز إمكانات هذا السيف وسلطته على جميع المخلوقات، لأنه ذخيرة منذ مئات السنين خُبت في مكان مجهول حتى حصل عليه الملك سيف في آخر المطاف.

1- م. ن، ج 2، ص 141.

2- م. ن، ج 2، ص 142.

هذا الاختلاف بين الثعبانين، يشابهه اختلاف بين "هايشتين" ظهرت للملك سيف في أوقات مختلفة. الهايشة الثانية التي ذكرت سابقاً، وهي كبيرة الحجم، وتبتلع المركب مع من عليه لكبر حجمها وسيطرتها الكاملة على البحر. في حين نجد أن الهايشة الأولى التي ظهرت له في رحلته الأولى بحثاً عن كتاب النيل تختلف تماماً، فلا تبالي هذه الهايشة بمن موجود على اليابسة أو في البحر، بل جُلَّ همها أن تختطف الشمس:

"تلقاك دابة من دواب البحر هايشة كبيرة الجنة [كذا]، واعلم يا ولدي ان هذه الدابة خلقها الله تعالى وشغلها بالشمس فإذا نظرتها وهي مشرقة من المشرق تدور بوجهها إليها وتروم أن تخطفها فلا تلحقها وعند ترونها [كذا] للغروب تنقلب إلى جهتها وتروم أن تلقمها بفمها فلا تلحقها، فمن إغاضتها تخبط رأسها في الأرض حتى تدوخ فيدركها النوم فتنام إلى ميعاد إشراق الشمس. فتفيق من نومها فتجد الشمس قد ظهرت من المشرق فتتحرف إليها تريد خطفها فتكون الشمس ارتفعت فتدور معها وهي ناظرة إليها إلى أن تغرب وهكذا وهي دابة هايشة كبيرة فإذا وصلت إليها فاطلع على رأسها، أو ظهرها، أو على أي جهة منها، فإنك ولو قعدت في عينها لا تبالي لكبر بدنها"⁽¹⁾.

في كلا الحالتين، كانت الهايشتان مساعدتين للملك سيف، ففي الحالة الأولى، اختبأ بين أرياشها من دون أن تشعر به، فعبر عن طريقها البحر الذي لا يمكن لإنسان أن يعبره من دون وسائط مساعدة، وفي الحالة الثانية، تمكنت الهايشة من تغيير مسار رحلته، لكي يصل بعد ذلك إلى الملكة ناهد ليتزوجها ويحصل على مساعدين جدد في سبيل إكمال رحلة.

وكما بالغ الراوي في تصوير شكلي الثعبان والهايشة، بالغ في وصف غول ظهر للملك سيف في إحدى رحلاته:

"قام سيف وقعد على فرع من الشجرة يتفرع عن تلك الأراضي والصحراء، فرأى شيخاً مقبلاً إلى نحو تلك الشجرة من دون الأشجار فتأمل الملك سيف وإذا هو شنيع الخلقة له وجه مدور كدائرة الترس، وأما حنكه وأنفه فهما في وجه قدر حنك وأنف الجاموس، وخارج له أنياب كأنها ملاليب [كذا] وآذانه كبار كأنها المطارح وله أظافر كأنها الخناجر وعلى بدنه شعر مثل شعر القنفذ، عيناه مشقوقتان، حمر الألوان كأنهما النيران، وهو كريح الرائحة والمنظر، وجهه يتوقد شرر [كذا] فلما رآه الملك سيف على هذه الحالة استعاذ بالله تعالى"⁽¹⁾.

هذا الغول كان نتيجة لعملية تخصيص غير طبيعية⁽²⁾، فظهر بهذا الشكل الذي بالغ الراوي بوصفه، لكن هذه المبالغة ستسفر فيما بعد على اكتشاف مساعد جديد - وهي غيلانة، كبيرة وادي الغيلان الذي رمت فيه أمه قمرية - تخلص الملك سيف في حربه لتحرير الملكة شامة من وادي الطودان وتقديه بحياتها في سبيل خروجه حياً من معركة كان سيخسر لولا وجودها معه.

الحدث

الحدث في النص السردى يُعدّ جامعاً للعناصر السردية مثل الشخصيات والمكان والزمن وغيرها من العناصر، لكن المبالغات التي صنعها الراوي في تصميمه له، والأوصاف التي لم تكن طبيعية في سرده للحدث سوّغ إدخاله ضمن العناصر المذكورة سابقاً.

1- م. ن، ج 1، ص 191.

2- ينظر: م. ن، ج 1، ص 192-193.

ففي أغلب المعارك التي يخوضها أتباع الملك سيف بن ذي يزن والملك سيف أرعد، يبالغ الراوي في بناء هذه المعارك، فتهدم مدن بالكامل وتُبنى مدن وهمية، ويُغشى قصر بورقة سوداء من أجل أن يحل الظلام عليه، وتُمزق هذه الورقة بورقة بيضاء، وأفعال خارقة يشتغل السحر فيها تارة، والقوى الخارقة التي يمتلكها الملك سيف تارة أخرى. هذه المعارك يتصدى لها اثنان من مساعدي الملك سيف، وهما الحكيمة عاقلة ويزنوح الساحر، وفي أغلب الأحيان يتفوقان على أعداء الملك سيف من السحرة.

ومثلما بالغ الراوي في وصف بعض شخصيات السيرة وحيواناتها، بالغ أيضاً في وصف المعارك والحروب التي حيكّت من أجل إيقاف الملك سيف عن إكمال رحلاته ولإبطال إنفاذ دعوى نوح (ع)، ففي واحدة المعارك وقفت الحكيمة عاقلة؛ إحدى مساعدات الملك سيف، أمام أحد السحرة:

"ثم أن الملعون تميزها فعلم إنها جيدة بعلوم الأقلام، فقطع شعرة من ذقنة، وقال لها: كوني حربة وتلا عليها اسماً فصارت كما قال حربة: بارقة ولها أسنة حارقة فتلا عليها باجتهاده ورزقها على الحكمة، فكانت الحكيمة أسرع منه وقالت أسماء تعرفها، وقالت للحربة: اندعكي في الخراء وعودي إلى مكانك بقدرة من أنشأك ويعلم بشأنك فعادت الحربة شعرة، فتجب [كذا] الكهين الشعشان من تلك الشعرة كيف بطلت فأخذ من الأرض، رملا وهمهم ودمدم، وقال تكوني نحلا وتدخل على بدننا فردته، وقالت: يعود رملاً ويدخل في ثيابه يعده قملا، فكان كذلك فصار يرمي أبواباً وهي تردّها"⁽¹⁾.

يصل تخيل الراوي إلى أعلى مستوياته في تصميم المعارك والمبالغة فيها، فالشعرة تتحول إلى حربة ثم تعود إلى شعرة، لا تكون حربة خيالية، بل

حقيقية. فالأشياء الصغيرة تتحول بلحظة واحدة إلى أشياء كبيرة يراها ويلمسها الموجودون في المكان وتستطيع أن تغير من الواقع بقتل الآخر أو تهديده، فلو وصلت الحربة التي كانت في أصلها شعرة من رأس الساحر للحكيمة عاقلة لقتلتها، من هذا ينبع العجائبي ويتمثل العجيب على أنه واقع لا يخرق قوانين الطبيعة ولا يغيّر منها، بل يشكل قوانين موازية لها.

وفي معركة أخرى يستخدم أحد السحرة ورقة لتحوّل لثعبان كبير:

"ثم أن اللعين تأخر عنها وأخرج من جربنديته ورقة سوداء وهمهم عليها ودمدم ونفخ فيها فخرجت من يده وصعدت إلى الجو وعادت نازلة في صفة ثعبان مثل النخلة السحوق ونزل بين الإثنين فأشار عليه الكاهن بيده أن أمض إلى تلك المرأة فمضى الثعبان إلى الحكيمة عاقلة وهو فاتح فاه يخرج منه شرار ونار ومن مناخيره دخان وقصد الحكيمة عاقلة ضحكت عالياً وفردت للثعبان كمها اليمين فدخل منه وخرج من الكم اليسار ورقة كما كان"⁽¹⁾.

تشابه المعارك في سيرة الملك سيف إلى حدّ كبير، فالأشياء التي تستخدم متشابهة، وهي بسيطة لأنها غالباً أشياء يمكن أن توضع في حقيبة صغيرة يحملها الساحر أو مساعدو الملك سيف، إلا أنها تصبح كبيرة جداً ما أن تخرج من الحقيبة ويعزّم عليها. تتطور هذه المعارك كلما ازدادت وطأة الحرب، ففي هذا النص من السيرة يتم الاشتغال على المدينة بكاملها:

"ولما أتى السحرة الثمانون ودخلوا بيوت ارسادهم قاموا يومهم وليلتهم وطلعوا ثاني الأيام وقد احكموا عملهم على ورقة بيضاء ونقشوا عليها طلاس و اسماء سريانية، وكتابة عبرانية وتكلموا على تلك الورقة، فارتفعت الى الهواء وما زالت ترتفع حتى وصلت الى اعلى القصر الذي فيه قمرية وانفرشت عليه

بالكتابة وما زالت تتسع وتنفرش حتى غطت شراريف [كذا] القصر وأسبلت اطرافها على دائرة ونزلت الى الارض، فركبت الظلمة التي كان عملها يرنوح، وظهر النور للقصر بالكلية وانكشفت الغمة عن الملكة قمرية هذا ما جرى من السحرة وأما ما كان من الحكيمين سقرديس وأخيه سقرديون فإنهم اصطنعوا بالحكمة مواسير من الرصاص والقصدير ورسموا عليها اسماء وطلاسم كديب النمل، وأخذوها وساروا الى جهة البحر الذي حول البلد وركبوا ماسورة في كل مكان من الاربعة اركان فلما فعلوا ذلك قعدوا يتلون عزائم يعرفونها وإذا بتلك المواسير انفتحت حلوقها مثل الخلدجان ونزل الماء يدوي فيهم مثل الرعد القاصف، وفي ظرف ساعة لم يبق قطرة واحدة كأنه لم يكن وكذا المراكب صارت تلتئم وفي هذه المواسير تدخل وانكشفت الارض والرمال وصارت براري خوال ويانت جدران المدينة في الحال" (١).

المبالغة في الحدث والمعارك تختلف عن المبالغة في الشخصيات أو الحيوانات، فهي تشتغل على عموميات أكثر من مواجهة الملك سيف شخصياً، فغالباً ما تكون المعارك الكبيرة بين السحرة والحكماء أنفسهم، وهناك بعض المعارك تكون مع الملك سيف وهي ليست معارك كثيرة، فهو يواجه أشخاصاً أو كوارث طبيعية بمفرده، في حين يتقدم أمامه في المواجهات الكبيرة المساعدون جميعهم مرة واحدة. وإن كانت المبالغة في هذه المعارك لا تغير من رحلة الملك سيف أو مسيرته، لكنها مع هذا تحاول إعاقته أو إيقافه عن إنفاذ دعوى النبي نوح (ع)، وهو هدف يسعى إليه أعداؤه جميعاً في آن واحد.

قدّم الراوي صيغاً متعددة من العجيب المبالغ، واشتغل على المبالغة في تمثالاتها جميعها، وانطلق في التخيل حتى صورّ مدناً كاملة من دون أن تكون

حقيقية، أو تمكّن من تهديم مدن أخرى، وحوّل الشعرة إلى خنجر، والورقة إلى ثعبان، وفي حالة أخرى حوّلها لغلاف يشبه السماء غطّى بها قصرأ مرة، ومدينة مرّة أخرى، وفي جميع هذه المبالغات اشتغل الراوي على الوصف بالدرجة الأولى وأوقف السرد حتى تنتهي المعارك التي أنشأها، ومتى تخللت المبالغة السرد، ضاعفت من طاقته التخيلية واستدعت الغريب والعجيب، وباعدت بين المرجعي والمتخيّل، وأكسبت الخطاب حيوية، وأضفت عليه دينامية، وأثارت في القارئ ألواناً من المشاعر والأحاسيس وصنوفاً من المتع⁽¹⁾. فلو كان عمل السحرة مخفياً، أو لا واقع له، لكان غريباً، لكن أعمال السحرة تتحول لحقيقة يعيش فيها أبطال السيرة، ويعانون منها، ويُقتل بسببها الناس بخناجر صنعت من السحر، تخفي ما أن يتم إبطالها، إلا أنها تُستخدم كما يُستخدم الخنجر الحقيقي، وهذا ما يجعل منها عجيباً وليس غريباً.

1- ينظر: المبالغة بين اللغة والخطاب، م. س، ص 10-11.

العجيب الغريب

بين الغريب والعجيب

يرى القزويني في الغريب "كل أمر عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة، وذلك إما من تأثير نفوس قوية، وتأثير أمور فلكية أو أجرام عنصرية، كل ذلك بقدرة الله تعالى وإرادته"⁽¹⁾. ويضيف في تحديده للآثار التي تسمى غريبة "معجزات الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين كانشقاق القمر، وانفلاق البحر، وانقلاب العصا ثعباناً، وكون النار برداً وسلاماً، وخروج الناقة من الصخرة الصماء، وإبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى. ومنها كرامات الأولياء الأبرار، فإن تأثير نفوسهم تتعدى إلى غير أبدانهم حتى يحدث عنها انفعالات غريبة في العالم فيشفى المريض باستشفائهم وتسقى الأرض باستسقائهم"⁽²⁾. ومن خلال هذه التوصيفات التي أشار إليها القزويني، يلاحظ أنه ينظر للغريب من زاوية التفسير والتأويل بالدرجة الأولى، فما يفعله الأنبياء والأولياء والصالحون؛ على سبيل المثال، مفسر لأن هناك قدرة عليا تسيطر على أفعالهم وتمنحهم القدرة عليها.

من جانبه يوضح أبتري في كتابه (أدب الفتازيا) أن "التأثيرات الغرائبية متأتية من الافتنان الذي مصدره الحيرة أو الشك"⁽³⁾. وينظر أبتري للغريب، معتمداً على

1- عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، م. س، ص 15.

2- م. ن، ص 15.

3- أدب الفتازيا.. مدخل لقراءة الواقع، ت. ي. أبتري، ترجمة: صباح سعدون السعدون، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، 1989، ص 80.

بعض آراء فرويد في التحليل النفسي، مفسراً تعريفه من خلال إدراك الواقع والتلقي والتأثير على النفس، فـ "إن غرائبية التفريق الغائم بين الخيال والواقع أو الخيال الذي يخرج إلى حيز الوجود، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاعتقاد البدائي في القدرة الكلية للفكر، كذلك ترتبط بالتوكيد الزائد على الواقع النفسي وبعدم القدرة على أن يعول المرء على إدراكه للواقع"⁽¹⁾.

يختلف الغريب عن العجائبي والعجيب في كونه لا يعتمد على الأثر الحقيقي أو المرجعية التاريخية، بل يكفي أن يحقق "شرطاً واحداً للعجائبي: وصف ردود فعل معينة؛ وبصفة خاصة الخوف؛ إنه مرتبط بأحاسيس الشخصيات وليس بواقعة مادية تتحدى العقل "على العكس، سيتسم العجيب بوجود أحداث فوق-طبيعية وحده، دون افتراض رد الفعل الذي تسببه لدى الشخصيات"⁽²⁾. وعلى الرغم من أن التردد والخوف من شروط العجائبي، إلا أنه يعتمد على المرجعية التاريخية أساساً لكي يحقق تمثله، بحسب ما يرى تودوروف⁽³⁾. ويقسم تودوروف الغريب أيضاً كما قسم العجيب بهذه الخطاطة:

غريب محض | عجائبي - غريب | عجائبي - عجيب | عجيب محض

وهو بهذا لا يختلف في تمثله عن العجيب، لكنه يشتغل في جانب آخر، وهو التأويل أو التفسير. ويعطي تودوروف نوعاً ثالثاً من أنماط العجيب، وهو العجيب الغريب⁽⁴⁾، موضحاً أنه "أقرب إلى هذا النمط الأول من العجيب [يقصد

1- م. ن، ص 78.

2- مدخل إلى الأدب العجائبي، م. س، ص 60.

3- ينظر: م. ن، ص 19.

4- العجيب الغريب بترجمة الصديق بوعلام، إلا أن الدكتوراة الخامسة علاوي ترجمه بـ (العجيب الدخيل). ينظر: العجائية في الرواية الجزائرية، م. س، ص 60.

العجيب المحض]. تروى هنا أحداث فوق - طبيعية دون تقديمها على هذا النحو؛ فالمتلقي المضممر لهذه الحكايات مفروض أنه لا يعرف المناطق التي تجري فيها الأحداث؛ وبالتالي لا داعي لديه لوضعها موضوع الشك⁽¹⁾. يعتمد تودوروف في تفسيره للعجيب الغريب على مبدأ الشك، في كون المتلقي ليست لديه مرجعية للحدث القائم من أجل تصديقه أو تكذيبه، وبهذا يقترب من مفهوم الخبر في البلاغة العربية، فهو الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته. لكن، ما الذي يجعل العجيب مقترناً بالغريب؟ هناك مشتركات كثيرة تجمع بين العجيب والغريب، فالحلم حين يتحقق، والشخصيات العجائبية التي تعيش بين البشر ويرونها ويتحدثون معها، والنبوءات التي يتوارثها الأحفاد من أجيال متعددة من الأجداد، وغيرها الكثير يمكن أن تكون غريباً ينحى نحو العجيب، ويتمثلان معاً في حالات متعددة.

النبوءات

"يا ملك الزمان لك أضرب تخت رمل وارى لذلك اشكال [كذا] وأنظر ما يجري لك من الاحوال وأشير إليه بالشعر والنظام والمقال، لاني وجدت في الكتب القديمة والملاحم العظيمة أنه لا بد لملك من ملوك التبابعة الكرام أن يكون على يده انفاذ دعوة نوح عليه السلام وربما أن يكون أنت أيها الملك الهمام والأسد الضرغام.

(قال الراوي) فلما سمع الملك ذلك الكلام أخذه الوجد والغرام وفرح وأخذه الابتسام، وقال افعل أيها الوزير ما بدا لك زين أعمالك فأنت وزير دولتي ومدير مملكتي. فعند ذلك فتح الوزير الملاحم ونظر فيها وضرب تخت رمل

1- مدخل إلى الأدب العجائبي، م. س، ص 65.

على اسم الملك وحسب ودقق وولد أشكالا ونظر في بيت الداخل والخارج هل هذا هو الملك الهمام الذي على يده انفاذ دعوة نوح عليه السلام أو غيره من الأيام فرأى أنه ليس هذا ولكن من صلبه واسمه من اسمه ويظهر دين الإسلام ويأمر الناس بعبادة الملك العلام ويكون جميع الحبشة والسودان غلمانا وخداما لأولاد سام بن نوح عليه السلام⁽¹⁾.

تشتغل النبوءة في توجيه سيرة الملك سيف بن ذي يزن منذ صفحاتها الأولى، ولولاها لما حكيَت السيرة، وبدأت رحلات الملك سيف. فالنبوءة تعد الموجّه والوظيفة الرئيسة في السيرة. فمنذ أن دعا نوح (ع) بدأت أجيال متتالية على تأمين الطرق جميعها لولاية الملك سيف على ممالك الحبشة والسودان، وخبّئت الذخائر له، وانتظر الأولياء والصالحون وأرهاط الجان ظهوره من أجل تقديم المساعدة له.

ترسخت هذه الدعوى لدى مساعدي الملك سيف وأعدائه، فمثلما حاول المساعدون تقديم ما يستطيعون في سبيل إنفاذها، سعى أعداؤه لإبطالها، فيروي الحكيم سقرديون سبب الدعوى للملك سيف أرعد، العدو الأول للملك سيف قائلاً:

"أنا أريد أن أنصحك نصيحة وذلك أنك لا تهترش بهم لا في قتال ولا صدام ولا حرب ولا نزال ولا خصام فإني أخاف إن اهترست بهم أن تنفذ فيها دعوة نوح عليه السلام. فقال له الملك سيف أرعد: ما تكون دعوة نوح يا حكيم الزمان بين لنا هذا الأمر والشأن. فقال له سقرديس: اعلم يا ملك الزمان وفريد العصر والأوان والحاكم على جميع الحبشة والسودان أنه كان في قديم الزمان نبي يقال له نوح عليه السلام فأمر قومه أن يتبعوه في قوله وأمره ونهيه فخالقوه

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، ج 1، ص 15.

فدعا عليهم فنزل من السماء مطر ونبع من الارض ماء وقطر فأغرقهم جميعا كل من كان خالف من قومه ونجا هو ومن تبعه ففي يوم من الأيام نام في القيلولة وأولاده سام وحام جلوس عنده فهب الهواء على نوح فانكشفت عورته لأجل بيان سره وقصته فتقدم سام وغطى عورة أبيه فلما نظر حام عورة أبيه لم يسترها وضحك عليه فانتبه نوح من منامه وما كان فيه من لذيذ أحلامه فوجد الولدين يتشاجران ويتخاصمان وكان حام جالسا عند رجله وولده سام جالسا عند رأسه وكانوا في ذلك الزمان لم يعرفوا لبس السراويل فلما انتبه نوح من منامه وجد حاما متبسما ووجد سام غاضبا. فقال لهما: ما لكما تتخاصمان وما الذي انتما فيه تتشاجران فذكر له ولده سام ما وقع من أخيه حام وكيف ضحك على كشف عورته ولم يستره. (فقال الراوي): فنظر نوح إلى ولده حام وهو مغضب فدعا عليه وهو مجاب الدعوة وقال له سود الله وجهك ونسلك وجعل نسلك وذريتك خداما وعبيدا لذرية أخيك سام بن أمك وأبيك وإننا نخاف أيها الملك الحاكم علينا أن هذه الدعوة تنفذ فينا على يد هذا الملك الوارد علينا⁽¹⁾.

العجيب في هذه الدعوى إنها بدأت تسري في الأماكن التي يزورها الملك سيف، وهو هارب أو فاتح أو محرر، ففي أي مكان يذهب إليه يجد هناك من يُعرف بهذه الدعوى ويعرف اسمه وكنيته ونسبه قبل أن يراه، ومن ثم يجد أمامه الممهدين والمبشرين به في أي مكان تطأه قدماه.

هذه النبوءة كان لها علامات عدّة، أولها الشامة الخضراء التي على خد الملك سيف، ومن ثم ترسخت هذه العلامة عندما ولدت الملك شامة بنت الملك أفراح بشامة خضراء أيضاً على خدها، ومن أولى علامات تحقق النبوءة التقاء الشامتين، بحسب ما قال المتنبيون في أكثر من مكان في السيرة:

1- م. ن، ج 1، ص 17-18.

"ونظر إلى وجه الغلام فنظر الشامة على خده اليمين تنير وهو كأنه البدر المنير"⁽¹⁾.

هذه كانت العلامة الأولى، إلا أنها لن تكتمل إلا مع الشامة الثانية:

"وقام ودخل على زوجته، من وقته وساعته فإذا هي ولدت بنتاً ذات حسن وجمال، وكأنها بدر التمام على خذها خال مثل الذي على خد الغلام، ففرح بها الملك غاية الفرح واتسع صدره وانشرح وجاء بها إلى الملعون سقرديون ووضعها جنب ذلك الغلام والناس قعود وقيام، وقال: ما أحسن هاتين الشامتين وما أطرفهما على الخدين فعند ذلك ضرب الحكيم على رأسه ومزق جميع ثيابه ولباسه ورمى عمامته إلى الأرض"⁽²⁾.

هذا الالتقاء يكون فيما بعد سبباً رئيساً لتشرد الملك سيف وطرده من مكان إلى آخر، إلا أن جميع محاولات حكيمي الملك سيف أرعد، سقرديون وسقرديس تبوء بالفشل في التفريق بين الشامتين. يتجلى العجيب الغريب في النبوءة نفسها، وكيفية تحققها، فعلى مدى قرون طويلة يمهّد لتحقيق هذه النبوءة قبل ولادة الملك سيف، وبعد الولادة تبدأ بالتحقق على مدى عقود حتى يتمكن من السيطرة فعلاً على ممالك الحبشة والسودان، ويبشر وينشر الإسلام بين الناس.

الجان

يشير الباحثون إلى أن الجان وظهورهم تمثّل عجائبي لارتباط ذلك بالدهشة والحيرة والتردد، ويفسرون هذا لاقتران عالمين في آن واحد، عالم الجان وعالم الإنس. ولكن في سيرة الملك سيف يختلف هذا الاقتران، فلم

1- م. ن، ج 1، ص 31.

2- م. ن، ج 1، ص 34.

تُصِيب الناس الدهشة في ذلك الوقت لظهور الجان، لأنهم كانوا مرثيين أمام الجميع، فيروى في هذه السيرة:

"وكان في ذلك الزمان وذلك العصر والأوان الأنس يصبحون الجن والجن يصبحون الأنس ويتحدثون معهم ولا يفزعون منهم ولا يمنعون بعضهم عن بعض ويظهرون على وجه الأرض إلى زمن ظهور سيد الملاح ورسول الملك الفتاح سيد الأنام ورسول الملك العلام"⁽¹⁾.

هذا النص يشير إلى أن ارتباط الناس بالجان كان طبيعياً بعيداً عن الخوف والحيرة اللذين يعدان من أهم شروط تمثُّل العجائبي، لكنه في الوقت نفسه يدخلنا في محور جديد، وهو ارتباط هذه الشخصيات بأحاسيس وليس بواقعة مادية تتحدى العقل، حسب ما يشير تودوروف في حديثه عن الغريب. المسوّغ الذي قدمه الراوي في بداية السيرة مع ظهور الجان يربط بين العجيب والغريب في آن واحد، وهو ما يخرج بمفهوم أسماء تودوروف (العجيب الغريب).

يبدأ ارتباط الجان مع الملك سيف منذ أن كان رضيعاً، فعندما أرضعته زوجة الملك الأبيض وعاش معها مدة ثلاث سنوات في جبل المرو ومنبع النيل، صار مرتبطاً بالجان منذ ذلك الوقت، وأصبحت ابنة الملك الأبيض (عاقصة) أخته، وهي من مثّل المساعد الرئيس له على طول السيرة:

"وفي يوم من ذات الأيام إذا بحاضنة وحش الفلا، تملأ ما يشرب منه من المزيرة وهي تسمع قائلاً يقول: يا جارية هاتي وحش الفلا يتربى عندي مدة من الزمان. والأيام حتى يكبر ويصير له من العمر ثلاثة أعوام.

(قال الراوي) فما ردت الجارية عليها من جواب وما أبدت من خطاب فنادتها ثاني مرة، وقالت لها: ذلك المقال وثالث مرة، قالت لها: إذا لم تضعيه

في هذا المكان يا ابنة الشيطان، حتى آخذه طوعاً آخذه كرهاً، فعند ذلك خافت الجارية على نفسها من الألم وعلى الغلام، فوضعتة عند المزيرة وغابت ساعة فما رأت له خبر [كذا] ولا وقفت له على جلية"⁽¹⁾.

انقطع الجان عن الملك سيف بعد انتهاء مدة الرضاع وعودته إلى الملك أفراح، وعاش حياة طبيعية، رغم ما فيها من صعوبات وتشرد، ولم يتصل به إلا بعد أن قرّبت لحظة خطيرة في إنفاذ دعوى النبي نوح (ع)، حينما حاول الحكيمان سقرديون وسقرديس تزويج الملكة شامة من المختطف الأقطع، فوصل الملك سيف في لحظة فاصلة ليقف هذا الزواج ويقطع ذراع المختطف. حاول الحكيمان إحضار هذا الجان من أجل التفريق بين الشامتين، الملك سيف والملكة شامة:

"أعلم يا ملك متى اقترنت هاتان الشامتان على هذين الخدين نفذت دعوة نوح عليه السلام، وصارت السودان عبيداً وخدم لأولاد ابنه سام فبشر بلاد الحبشة بالخراب والدمار وينقلع منها الآثار"⁽²⁾.

فقام الحكيم سقرديون باستدعاء كاهن من أجل إحضار المختطف الأقطع ليتزوج بالملكة شامة ويطمئن لعدم التقاء الشامتين:

"ثم إن الكاهن قام من وقته وساعته بعد ما زال عن قلب الحكيم سقرديون عظيم حسرته، وكان أكبر ساحر شيطان في صورة إنسان ودخل بيت رصده ومحل خبئه وعدده وعزم وهمهم ودمدم بأسماء لا تعرف وإذا الأرض قد انشقت واهتزت وارتجت وخرج منها مارد عظيم شنيع الخلقة هائل المنظر يطير من عينه الشرر، فقال له: الساحر أقسمت عليك بالذي جعلك أكبر المردة الكبار منهم والصغار أن تخرج من وقتك وساعتك وتبذل مجهودك وهمتك وتمضي إلى مدينة الملك أفراح، وتبدل سرورهم

1- م. ن، ج 1، ص 35.

2- م. ن، ج 1، ص 34.

بالهموم والأتراح وأزعق عليهم زعقة منكرة حتى يخرجوا إليك ويجمعوا عليك صغيرهم وكبيرهم بالهموم وأميرهم ومشيرهم، ويقفوا بين يديك ويسألونك عن حالك وأي شيء جثت فيه من أعمالك، ويقولون لك: أخبرنا ما أنت طالبه منا وما الذي أقدمك علينا فقل لهم: أريد منكم أن تخرجوا إلي بنت ملككم وهي بنت الملك أفراح صاحب تلك الأرض والبطاح وأن يلبسها أعظم الملبوس وأن يزينها بأفخر الزينة ويخرجها خارج المدينة في خيمة عظيمة وفي غد أجيء وأخذها عن عندكم وأنصرف إلى سبيلي من أرضكم وأن لم تفعلوا ذلك أفلع آثاركم وأخرب دياركم وأخرب مدينتكم، وأشتكم، في البر عن بكرة أبيكم⁽¹⁾.

وما يلاحظ من لقاء الملك سيف بالمختطف الأقطع أنه لم يتفاجأ بظهور جان وهو في طريقه بعد أن هرب من عظمم خراق الشجر الذي طرده من بيته بعد أن رأى منه قوة أيقن من خلالها أن على يديه نفاذ دعوى نوح (ع).

ينقسم الجان في هذه السيرة إلى مساعدين يقدمون كل ما يحتاجه الملك سيف، وأعداء يحاولون إيقافه عن إنفاذ هذه الدعوى. وفي كلتا الحالتين يكون ظهور الجان أمراً طبيعياً من دون أن يخاف منه الملك سيف أو غيره، وبهذا تمثل العجيب الغريب عن طريق ظهور كائن عجيب (الجان) ضمن القوانين الطبيعية، من دون أن يخرقها، وتقبل البشر وجود هذا الكائن ضمن حدود هذه القوانين.

الأحلام والرؤى

تحتل الأحلام مساحة كبيرة في حياة الإنسان ونشاطه الذهني، ليس على مستوى تجسيدها لحقائق ما فحسب، بل أيضاً لارتباطها بمعطيات أخرى كالأعراف والتقاليد أو حكم من التراث الشعبي وذاكرته، التي تتطلب صبر قارئها

1- م. ن، ج 1، ص 45.

لحل طلاسمها⁽¹⁾. وتشكل الرؤيا حضوراً مكثفاً في نصوص المتخيل الإسلامي، ذلك "أن هذه النصوص تجد شرعيتها باستنادها إلى النص المعرفي الأم حيث وردت فيه رؤيا إبراهيم ورؤيا يوسف. وتم التشريع للرؤيا بربطها بالوحي (الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة)"⁽²⁾، ويصدق القول في الرؤيا الصادقة "إنها جزء من النبوة، وإن كانت جزء [كذا] ضئيلاً منها. فهي بمثابة إلهام مباشر من الله، وليست بحاجة إلى تفسير لتمام وضوحها"⁽³⁾. لكن ما يحدث في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، أن جميع الأحلام تقريباً تتحقق بشكل كامل، وبعض هذه الأحلام تكون أوامر يجب تطبيقها وإلا سوف تقع مصائب كبيرة.

فالحلم والرؤيا يدخلان في تفاصيل السيرة ويوجهانها على نحو مباشر، وفي بعض الأحيان يغيّران من مسارها من أجل أن يكمل الملك سيف مهمته، ويرى جمال الدين بن الشيخ "إن تدخل الحلم مفاجئ وفعال بشكل مباشر، شأنه في ذلك شأن تدخل الجن: يعطي إخباراً يتضمن المعنى، ويعيد، في نفس الوقت توجيه الحكيم. وظيفة مزدوجة تموضعه في نقطة اتصال بين المعنى والفعل"⁽⁴⁾. وهذا ما يحدث فعلاً في أغلب أحلام السيرة؛ إن لم يكن فيها جميعاً.

ففي أول حلم في السيرة، تتحضر ناهد، للقاء الملك سيف وتجهز له الحبال لكي ينقذها مع البنات الأربعين اللواتي اختطفهن المختطف الأقطع، فبعد أن يصعد الملك سيف إلى القصر المعلق في الهواء، تحكي ناهد حلمها قائلة:

1- ينظر: أحلام الخليفة.. الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية، آنا ماري شميل، ترجمة: حسام الدين جمال بدر ومحبي الدين جمال بدر وحارس فهمي شومان ومحمد إسماعيل السيد، دار الجمل كولونيا- بغداد، 2005، ص 19.

2- المعجزة في المتخيل الإسلامي من خلال كتب "قصص الأنبياء"، د. باسم المكي، المركز الثقافي العربي، منشورات منبر مؤمنون بلا حدود، ط 1، 2013، ص 95.

3- أحلام الخليفة، م. س، ص 51.

4- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير، م. س، ص 101.

"أتاني هاتف في منامي يقول لا تحزني يا ناهد فقد سبب الله لكم الخلاص في هذا العام على يد الملك بن ذي يزن يقتل المختطف الملعون ويريح الله عنكم تلك الغبون وهو الذي قطع بلاد الحبشة والسودان فإذا أفقت من منامك ولديك أحلامك تجديه واقفا تحت الشباك فأطلعوه عندكم فهو الذي يقتل عدوكم ويردكم جميعاً إلى مستقركم.

(يا سادة يا كرام) ثم قالت ناهد فأفقت من منامي وأنا في فكر وحكيت للبنات على ما رأيت من العبر فقالوا لي: إنها أضغاث أحلام، وكان هذا الهاتف يشرني أنك ستزوج بي وتكون بعلي وتأمرني أن أدخل في دينك وأتبع يقيتك فأني أكون رفيقتك في الجنة"⁽¹⁾.

لا يمكن أن تُعدّ هذه الرؤيا من الغريب، حسب ما تشير الدراسات التي ترى في الأحلام والرؤى غريباً، إذ إن الأحداث التي تبدو على طول القصة فوق الطبيعية، تجد تفسيراً عقلانياً في النهاية، على حدّ قول تودوروف، بل يواجه الباحث شكّ في أن ما حدث في رؤيا ناهد كأنه استباق للأحداث أو توجيه لها.

الأمر نفسه حدث مع عبد نار الذي كان يعذب الملك سيف عذاباً قاسياً قبل أن يرميه في البحر حينما وصل إلى مدينة الملك عبود خان الذي يملك الخاتم المطلسم. ألقى القبض على الملك سيف لأن النبوءة تقول بأن هناك شخصاً من علاماته شامة خضراء على خده، سيدخل هذه المدينة ويسرق الخاتم ليقتل الملك عبود خان ويدعو أهالي المدينة للإسلام. وبعد أن أوكل الملك سيف لعبد نار، جاءته رؤيا عجيبة:

"فقال عبد الصمد [أسمه سابقاً عبد نار] يا سيدي أنا بعدما ضربتك في هذا النهار وأنت من الضرب لم تتململ ولم تستغث حصل عندي غيظ وزودت

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م، س، ج 1، ص 91.

الضرب عليك وقصدي بذلك أن تستجيرني وتقول لي في عرضك فأنت لم تفعل ذلك، فتضايقت منك وزدت عليك بالضرب أيضاً وبعد ذلك قلت في نفسي هو ميت على كل حال وأنا أتركه حتى يطلع الملك إلى قصره وأثقله بالأحجار واضعه في الزكينة وأرميه في البحار حسب ما أمر الملك عبود خان وبعد ذلك قعدت فسكرت حتى غلب علي النوم فدخلت محل نومي وإذا برجل اعترضني ومعه حربة من النار يتطاير منها شرار قال لي أين تذهب يا عدو الله بعدما تعديت على ملك الإسلام وضربته يا بن اللثام، ولا تخشى من الملك العليم العلام وقبض على خنأقي وقال لي: إيش تقول في دخولك إلى دين الإسلام وتعبد الله الواحد الأحد وتبدل اسمك من عبد النار إلى عبد الصمد فقلت له يا سيدي وأنت من تكون من العباد الكرام فقال أنا الخضر عليه السلام ورأيت ما فعلت بالملك سيف فأردت أن أعاتبك على فعلك وأقتلك وأعجل من الدنيا مرتحك فسمعت النداء من العلي الأعلى وقائلاً يقول لا تعجل عليه فإن الله تعالى سوف يهديه"⁽¹⁾.

الرؤيا التي رآها عبد نار غيّرت حياته من جانب، وأنقذت الملك سيف من جانب آخر، فلولاها الرُمي في البحر بعد تكييله، ولم يحصل على الخاتم المطلسم الذي سيطر من خلاله على المدينة وأدخل جميع أهلها في دين الإسلام، والأهم من ذلك أنه حصل على مساعد جديد ليكمل بمساعدته رحلاته الطويلة. كما أن هناك رؤيا أخرى غيّرت من طبيعة فج السحرة الذي وصل إليه الملك سيف، وتمكن أيضاً من الحصول على مساعد جديد، وهو يرنوح الساحر، الذي سيقدم له كل خبراته في السحر من أجل تخليصه في عدد من المعارك وسيطر فيما بعد على أمه التي حاولت سبع مرات قتله والتخلص منه.

1- م. ن، ج 1، ص 102.

يروى يرنوح الساحر كيف تعرّف على الملك سيف وهو غافٍ في سجدته أمام النار مع الثمانين ساحراً:

"سبب معرفتي بك وباسمك فهو سبب عجيب وهو أنني مدة حياتي أسجد للنار ذات الشرار وأعبدها من دون الله تعالى خالق البشر ومنشئ الصور، وفي ليلتي هذه اتيت مع السحرة على حسب العادة وسجدت معهم فأتاني في سجودي شخص مهول الخلقة شنيع المنظر لم تر عيني اقبح منه منظر [كذا]، وفي يديه حربة من النار ففزع علي بها وقال لي: يا يرنوح إلى متى وأنت في ضلالك وتعبد النار ذات الشرار، وترك عبادة الملك الجبار العزيز الغفار، خالق الليل والنهار، وعبادتك التي عبدتها بطول حياتك لم تكن نافعة بشيء وكل من عبد النار دخلها ويبقى بينه وبين الجنان سور من الحديد فلا يشم لها رائحة، وإن لم تفق من عبادة النار في ساعتك هذه وتمضي إلى هذا الرجل الذي القيت عليه الأسحار وتخلصه من هذه الأضرار، وتدخل دينه وتتبع يقينه وتفوز معه في الآخرة بالنجاة من النار المحرقة إلا طعتك بهذه الحربة طعنة سابقة تكون روحك لبدنك مفارقة، فما تقول؟ فقلت له يا سيدي ومن هو هذا الرجل الصالح وما اسمه حتى أخلصه في دينه وأكون له ناصح [كذا] فقال: اسمه سيف بن ذي يزن التبعي الحميري فأفق من منامك قبل أن اسقيك كأس حمامك ثم صاح علي فانتبهت من منامي ولذيد أحلامي وجئت إليك"⁽¹⁾.

ما يحدث في هذه الأحلام والرؤى قد يشير دهشة القارئ وعجبه بادئ الأمر لكنه سرعان ما يتحول إلى حدث يمكن حصوله بأمر القضاء والقدر، وهو يختلف عن الأحلام التي ينظر إليها العلماء على أنها نتيجة ضغوط الحياة أو انعكاس لما يحدث للإنسان في يومه أو بما يفكر فيه، "وقد ذكر في كتابات

1- م. ن، ج 1، ص 224-225.

علمية أخرى أن المرء حين يلج في النوم بعد يوم مضي، وبعد أن يتحرر من ضغوط حواسه الخارجية، يمكن لخياله - أو ما يُطلق عليه القوة الباطنية - أن يسبح حتى يبلغ الإدراك العلوي. وكما ذكر (الكندي) إن ذلك يُعزى في جميع الأحوال إلى استعداد النفس لرؤية الطيب والصدوق من الأحلام⁽¹⁾.

السحر

لم يقف العلماء والباحثون على تعريف محدد للسحر، أو مصدره، أو أنواعه، بل اختلفوا كثيراً في تحديد مفاهيمه وأصوله. فيعرفه علي الطهطاوي بأنه: "الشيء العجيب الغريب الذي يلفت النظر ويخرج على مقتضى المؤلف والعادة من الناس كل شيء فيه غرابة وفيه استحسان ولفت نظر وجذب انتباه يسمى سحراً وهو يرادف الفتنة في بعض المعاني"⁽²⁾. ويتحدث الكاتب محمد محمد جعفر عن السحر قائلاً إنه "العمل الذي يقوم به شخص معين تتوافر فيه شروط مخصوصة تحت ظروف واستعدادات غير مألوفة وبطريقة سرية غامضة وذلك للتأثير على شخص أو جملة أشخاص رغم إرادتهم لتحقيق غرض معين أو موصى به"⁽³⁾. ويقسم جعفر السحر إلى ثلاثة أنواع، وهي:

1. سحر يؤثر من تلقاء نفسه من دون الاستعانة بوساطة الإنسان أو أية مادة حيوانية أو نباتية أو جمادية أو استعمال الحروف والأرقام والأجرام السماوية وهو يصدر من الشيطان نفسه أو أحد أعوانه الممتازين فيصيب ضحيته فجأة في ماله أو صحتها أو نفسها وهو

1- أحلام الخليفة، م. س، ص 40.

2- أسرار السحر وقراءة الفنجان والكف وضرب الرمل والاستخارة، علي الطهطاوي، الروضة للنشر

والتوزيع، د. ت، د. ط، ص 64.

3- كتاب السحر، م جعفر، مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت، د. ط، ص 34.

أقوى أنواع السحر ويعالج بالكتب السماوية والأدعية وغيرها مما يفهمه رجال الدين.

2. سحر يقوم به الساحر بمساعدة وإرشاد الأرواح الشريرة مع استخدام جزء أو أجزاء من إنسان أو حيوان (حي أم ميت) أو نبات أو جماد وهو أضعف تأثيراً من الأول لأنه يدل على ضعف القوة المسببة له وعجز الساحر عن اتيانه من نفسه دون الاستعانة بروح خبيثة. ومفعول هذا النوع من السحر لا يدوم طويلاً إلا إذا تكرّر عمله كثيراً ومن السهل علاجه أو فساد عمله وبطلانه.

3. سحر يستعين فيه الساحر بقوة الحروف الهجائية والأعداد والكواكب والأجرام السماوية وذبذبتها وهو أصعب أنواع السحر ولا يقدم عليه بتاتاً الآن أي ساحر لأنه يتطلب معرفة كبيرة صحيحة بكل ما يتصل بالكواكب واقترانها وصعودها وهبوطها وأمزجتها ومقارنة كل هذا بالحروف والأعداد التي يستعملها وقيمة كل منها⁽¹⁾.

لكن علي الطهطاوي يقسمه إلى ثمانية أنواع، وهي: سحر الكذابين، سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية، سحر الاستعانة بالأرواح الأرضية، سحر التخيلات والأخذ بالعيون، سحر الأعمال العجيبة، سحر الاستعانة بخواص الأدوية، سحر التعليق للقلب، وسحر السعي بالنميمة والتقريب.

وربما ما يقترب من أنواع السحر في سيرة الملك سيف، نوعان من التي ذكرها طهطاوي، النوع الثالث، وهو سحر الاستعانة بالأرواح الأرضية وهم الجان، خلافاً للفلاسفة والمعتزلة وهم على قسمين - مؤمنون - وكفار والكفار هم الشياطين. والنوع الخامس منها، وهو سحر الأعمال العجيبة التي تظهر من

1- ينظر: م. ن، ص 40-41.

تركيب آلات مركبة على النسب الهندسية كفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب بالبوق من غير أن يمسه أحد⁽¹⁾.

من جانبه، يبني ويليام سيبروك، آراءه حول السحر من خلال مشاهداته في عدد من الدول الأفريقية والآسيوية عبر سنوات طويلة، وينظر للسحر من خلال نوعين: أبيض وأسود، وهذان النوعان "يمكن أن يسيطر على قوة فوق ما هو عضوي- بما في ذلك إيقاع جروح فاعرة وشفائوها- تقترب كثيراً بالتعريف الاعتيادي من حافة فوق الطبيعي"⁽²⁾. ويشير من خلال عدّة معانيات إلى أن "الأطباء السحرة يمارسون ما هو، في الظاهر، (قوة خفية)، مميتة، خطيرة وحقيقية. وإذا أخذت أكثر التجليات شيوعاً باعتبارها مثلاً، اقتنعت بأن بمقدورهم أن يقتلوا باستخدام السحر وحده، أي بالسحر الخالص، من دون اللجوء إلى السم، الحوادث المفتعلة، أو العنف أو أي وسائل مساعدة كيماوية- فيزيائية مهما كانت"⁽³⁾.

من خلال تعريفات وتقسيمات السحر هذه، ربما يكون هناك تقارب بين السحر اليوم والسحر في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، لكن الأخير يختلف بأنه لا يؤثر بشخص واحد فقط كما هو واضح من التعريفات، أو يدخل في البدن فقط، بل يبني مدناً ويجري أنهاراً ويدخل السحرة في معارك ضارية يهدمون فيها جدراناً ومعاقل محصنة.

بعض السحر يستند إلى آيات قرآنية، ويتفنن رواة السيرة في بناء حكايات مستندين إلى هذه الآيات، إذ يقدم الراوي قصة مدينة الملك العبوس وأرباب السحر والكهانة في مدينته قائلاً:

1- ينظر: أسرار السحر وقراءة الفنجان والكف وضرب الرمل والاستخارة، م. س، ص 56-59.

2- السحر.. قوته في العالم اليوم، ويليام سيبروك، ترجمة: سليم عبد الأمير حمدان، دار المدى، دمشق، سورية، ط 1، 2009، ص 12.

3- م. ن، ص 12-13.

"(يا سادة) وأما ما كان من الملكة منية النفوس والسبب في عودتها هو أن الملك العبوس لما اصططح مع الملك سيف بن ذي يزن، كما ذكرنا وكان عنده عشر [كذا] كهان أرباب سحر وعلوم أقلام ولما جرت هذه الأمور كانوا في أيامها غائبين جهة بابل يسترقون السمع من تلك الأراضي فإن فيها ملكين ينتقم الله منهما في الدنيا، لكونهما اعترضا على الله عز وجل وقالوا إلهنا أنت خلقت آدم وجعلت ذريته من الشر [كذا] وما هم إلا ياكلوان [كذا] رزقك ويغفلون عن ذكرك فأوحى الله إليهم لو كان بكم شهوة مثلهم، لعصيتموني ثم أن الله تعالى امتحنهما بالشهوة حتى راودا الأنثى في الأرض ودبت في قلوبهما الشهوة فطلباهما للفاحشة، فقالت لهما: حتى تعرفاني كيف تطلعان السماء وغيركم لا يقدر أن يطلعها [كذا]، فقال [كذا] لها: هذا بسر اسم الله الأعظم، فقالت لهما: لا تواصلاني إلى أن علمتاني [كذا] فعلمها أسم الله الأعظم فدعت الله به فرفعها إلى السماء ولم تعد إلى الأرض، وأما الملكان فإنهما ثبتا في الأرض، ولم يقدر على صعودهما إلى السماء فأوحى الله إليهما هل ترضون بقصاص الدنيا أو ترضون بقصاص الآخرة، فقالوا [كذا]: إلهنا وسيدنا رضىنا بقصاص الدنيا فإنها تفنى فصلبوا [كذا] على سور مدينة بابل. وسلط الله عليهما الدخان، فدخل من أنوفهم [كذا] وخرج من أدبارهم [كذا] ولكن يتكلمان بالعزائم السريانية بكل من سمعهم [كذا] لا يطيق سماعها إلا أن كان له فهم في الممانعة في نفسه، وأما عديم الفهم فيهلك وهؤلاء هم الذين يعملون السحر لقوله تعالى جل وعلا في كتابه العزيز واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان، ولكن الشياطين كفروا ويعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين بابل هاروت وماروت، يعلمان من أحد حتى يقول إنما نحن فتنة فلا تكفر، فكانت أرباب السحر والكهانة في ذلك الزمان يسبرون إلى وادي بابل، يسترقون السمع من هذين الملكين"⁽¹⁾.

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 2، ص 62.

يحاول راوي سيرة الملك سيف بن ذي يزن أن يدخل نصوصاً قرآنية أكثر من مرة وهو يسرد بعض تفاصيل السيرة، أو يشتغل على شخصيات مرجعية وتاريخية، مدخلاً عليها هالة من السحر أو المبالغة. فهذا النص يرجعنا إلى قصة هاروت وماروت التي ذكرت في سورة البقرة في القرآن الكريم:

﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَنَلُّوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَنٌ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِإِذْنِ هَرُوتَ وَمَرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَآئِرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لِمَنِ أُشْرِبَهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَئِنَّ مَا شَكَّرُوا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (١٠٢).

يلاحظ أن الراوي حاول أن يقدم نصاً يحمل العديد من المرجعيات، أولها النص القرآني، وثانيها تفسيرات هذه الآية، فقدم لنا حكاية جديدة ربطها بالسيرة من خلال مدينة البنات، وكيف سيطر عليها السحرة والكهان بسحرهم وأقلامهم وتعاويزهم. فقدم لنا عجباً غريباً بحسب ما حدّد تودوروف في تقسيماته للعجيب.

يقدم الراوي عدة تمثّلات للسحر، ويبدو أنه ذو خبرة كبيرة بأبواب السحر وأنواعه، ففي إحدى الحروب التي دارت بين الملك سيف وأولاده من جهة، والسحرة من جهة ثانية، اشتغل السحرة على أبواب متعددة من المكر والسكون والحجر، من أجل السيطرة على القوة المفرطة لأولاد الملك سيف الذين حملوا جميع صفاته من القوة والفظنة والكرامات:

"ونظر إلى السلاح الذي معه فأيقن أنه مرصود ولا يضرب به أحد إلا ويسكنه اللحود فجعل يتكلم بكلام السحر، والكهانة خوفاً على نفسه من

الإهانة وأمسك باب المكر والخيانة فنظر الملك دمر إلى جواده فرآه واقفاً عن الجولان وما بقي يتقدم ولا يتأخر في الميدان ونزلت عليه من السماء أحجار مثل الأمطار ووقفت يده بالحسام، وقد بطلت همته وقلت حركته ومد يده الكهين الشعشعان إلى منطقته فأخذوه [كذا] أسيراً وقاده ذليلاً حقيراً⁽¹⁾.

وفي بعض المعارك، يدخل السحر سلاحاً وحيداً، خصوصاً تلك التي تدور بين السحرة من جانب، والحكيمة عاقلة ويرنوح الساحر، مساعدي الملك سيف، من جانب آخر. وقد وصفت بعض هذه المعارك في دراستنا للعجيب المبالغ. إلا أن بعض هذه المعارك لم تدخلها الأسلحة، ولم تتحول الشعرة إلى حربة فيها، بل بُنيت فيها مدن وهمية، عاش فيها الناس وكأنها مدنها الحقيقية من دون أن يشعروا بذلك:

"(يا سادة) إن هذه المدينة ما هي ببيان بالأحجار وإنما هي تصاوير الأسحار مثل أبواب السيماء واجتهدوا [كذا] المائة وثمانون كاهناً في أعمال المدينة ورؤساؤهم معهم وهم الكهين العادي الغيدروس وأما الملك قاسم العبوس فدخل الشيطان في عقله وصور له إن هؤلاء يعبدون النار وأن النار ساعدتهم حتى بنوا في ليلة واحدة مدينة قدر مدينة دوايز وجعلوها هكذا"⁽²⁾.

ويستمر الراوي في وصف هذه المدينة، وكيف استطاع مساعد الملك سيف من الكشف عن هذه المدينة الوهم:

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 2، ص 82.

2- م. ن، ج 2، ص 96.

"(قال الراوي) وأن الحكمة عاقلة ويرنوح الساحر وأخميم الطالب لم يزالوا يعزمون حتى بانث لهم الخيام وانكشف المغطى وأستقام ونظرهم جميع الناس الخاص والعام ورأوا مدينة دوايز الأصلية والمدينة الثانية، بحر بين المدينتين وما صحت فعال هؤلاء الجهال بل عاد تدبيرهم عليهم وبال [كذا]"⁽¹⁾.

من خلال هذا السحر، وما يمكن أن يحدث بسببه داخل السيرة، يرتبط العجيب والغريب معاً، فالسحر غريب بطبيعته، لأنه ليس حقيقياً، وهو قائم على التوهم والتخفي، بحسب ما يرى أغلب العلماء والباحثين، لكن السحر الذي يروى في السيرة كان في أغلبه حقيقياً، وتعيش في داخله وكأنك في مدن حقيقية وحروب يقتل فيها الناس وينتقل من خلالها البشر برمشة عين، من دون أن يكون توهماً أو تخفياً، فيشتغل العجيب والغريب معاً، ويتج من ذلك عجيباً مفسراً، لكنه يخلق قوانينه بنفسه من دون أن يخرق قوانين الطبيعة.

العجيب الأداتي

لم يعرف تودوروف العجيب الأدري تعريفاً وافياً مثلما اشتغل على فروع العجيب الأخرى، فقد حدده بقوله: "العجيب الأدري، وهنا تظهر آلات gadgets صغيرة، إنجازات تقنية غير قابلة للتحقيق في العصر الموصوف، إلا أنها بعد كل شيء ممكنة على البداية: بساطاً طائراً، تفاحة تشفي، (أنبوباً) للرؤية البعيدة"⁽¹⁾. تفسير تودوروف هذا تداولته أغلب الكتب التي تناولت العجيب، لكنها لم تضيف عليه، إلا أن الدكتورة الخامسة علاوي ترجمته إلى العجيب الأداتي⁽²⁾، وربما هذه الترجمة أقرب إلى ما أراده تودوروف من ترجمة الصديق بوعلام، لهذا سيعتمد البحث على ترجمة علاوي لأنها أقرب إلى المفهوم المطلوب.

ينقسم العجيب الأداتي في سيرة الملك سيف بن ذي يزن إلى عدة أنواع، منها الذخائر المخصصة للملك سيف، وذكائير الآخرين التي يستولي عليها، والأدوات المطلسمة، والأدوات المرصودة، والآلات العجيبة، وغيرها مثل كتاب النيل، والوزير الطائر، وثوب الريش المطلسم.

ذخائر مخصصة للملك سيف

منذ دعوى النبي نوح (ع) وانتظار ولادة من ينفذها، خبأ عدد من الأنبياء والحكماء ذخائر تساعد الموكل بتنفيذ هذه الدعوة، تساعد في تخطي العقبات

1- مدخل إلى الأدب العجائبي، م. س، ص 65-66.

2- ينظر: العجائية في الرواية الجزائرية، م. س، ص 61.

التي تواجهه في أثناء نشر الدعوى من أجل أن يكون سيداً على جميع البشر ويدعو للإسلام.

من أقدم الذخائر التي حصل عليها الملك سيف هي ذخيرة سام بن نوح التي خبأها له في قصر قديم لم يصل إليه أحد من البشر، وأوكل عليه أحد أوليائه وتوارثه أولاده ومن ثم أحفاده، وصولاً إلى إخميم الطالب الذي أصبح أحد مساعدي الملك سيف:

"فقال له إخميم: إمش إلى هذا القصر الذي قدامك واطرق بابه فإذا سمعت القائل يقول من بالباب تقول لهم أنا سيف بن الملك ذي يزن تبع اليمان ابن الملك أسد البيد ابن الملك سام أخو الملك حام وجدي نوح عليه السلام فإذا سمعوا منك ذلك النسب يفتحون لك الباب فادخل ولا تخف من شيء وأنت تكرر في بسم الله الرحمن الرحيم وتقرأ شيئاً من صحف إبراهيم وادخل إلى وسط القصر والتفت عن يمينك فإنك تجد سريراً من الحديد الصيني المصفى الذي لا يبعث ولا يذوب لأنه مرسوم بالحكمة فإذا رأيته أقصد إليه فإذا بقيت قدامه ارفع الستائر التي على السرير فإنك تجد آدمياً ميتاً ونائماً على ظهره ووجهه مقابل سقف المكان وعلى وجهه سبع لثامات فاترك وجهه ولا تقربه وتأمل إلى يديه اليمين موضوعة على صدره ويده اليسرى ممدودة إلى جانبه وهو طويل على طول السرير فقف على يمينه وقل له يا ملك أنت الذي تجاوزت عن ذخيرتك بعد انتقالك إلى دار الفناء وقد استخارك مولاك وتركت الدنيا فإن كانت نفسك سمحت بما وعدتني فأعطيني [كذا] الذخيرة فإنه إذا سمع منك ذلك الكلام يقيين رفع ذراعه اليمين فإذا فعل ذلك فانتقل إلى الجانب الآخر وقل له يا ملك أنت في دار الدنيا سمحت لي بالذخيرة وأنت في دار الباطل فانجز وعدك وأنت في دار الحق ولا تبخل بها فإنني أستعين بها على

الجهاد في رضا رب العباد وأنت تحظى من الله بالأجر والثواب في يوم الدكة والحساب يوم العرض على الله والتعدي على الصراط المستقيم يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم فإنه يرفع يده الثانية ببذراعه [كذا] اليسار فإذا بقي ذراعه مرفوعين انظر إلى صدره تجد لوحاً من الذهب الأحمر وله سلسلة من الفضة في عنق ذلك الملك فاخرج السلسلة وفك كلابها وخلصها من تحت رقبته وارفع اللوح من على صدره وقل له جزاك الله الجنة واخرج من قدامه سريعاً ولا تفعل شيئاً خلاف ما قلت لك ثم تقدم عندي حتى أعلمك ما تفعل بذلك اللوح فلما سمع الملك سيف هذا الكلام قال له: يا عمي ومن هو هذا الميت فقال له هذا سام بن نوح عليه السلام⁽¹⁾.

ربما تكون ذخائر سام بن نوح هي الأهم في رحلة الملك سيف، لأنه حصل من خلالها على لوح الجان عيروض بن الملك الأحمر، الذي سيكون من أهم المساعدين فيما بعد، ومن ثم حصل على السيف المطلسم الذي سيتمكن من خلاله السيطرة على عدد من المدن، ويتصر على كل من يواجهه:

"فتقدم إليه كما أمره إخميم الطالب وشال الفراش من تحت جنب الميت وأخذ السيف وتقلد به ونظر إلى جفيره"⁽²⁾ وإذا هو أكلته الأرض وعلاه الصدا فقال في نفسه: هذا الجفير عادم وأنا آخذ السيف وارمي جفيره فافتض السيف من غمده وهزه حتى دب الموت من فرنده وأراد أن يرمي الجفير وإذا بالصدا الذي عليه وقع إلى الأرض وانكشف ذلك الجفير وإذا به ذهب أحمر كأنه مصوغ في هذه الساعة ففرح الملك سيف ورد السيف في الجفير كما كان فتصايحت

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 151-152.

* الجفير: جَعْبَة من جلود لا خشب فيها أو من خشب لا جلد فيها. والجَفِير أيضاً: جَعْبَة من جلود

مشقوقة في جنبها، يُفعل ذلك بها ليدخلها الريح فلا يأتكل الريش.

الجَفِير: الكنانة والجَعْبَة التي تجمل فيها السهام. ينظر: لسان العرب: مادة جفر.

الخدام التي في ذلك في ذلك المكان وقالوا يا ملك لا تجرده بعد ذلك هنا فإنه [كذا] يحرقنا بالطلاسم التي عليه خذه واطلع بارك الله لك فيه فعرف الملك سيف أن حامل هذا الحسام ما يقدر أن عليه فوضع يده على قبضة الحسام وإذا به قدر يده لا تزيد ولا تنقص وهو ملء كفه بالسواد ففرح بذلك فرحاً شديداً⁽¹⁾.

ومثلما خبأ سام بن نوح ذخائر للملك سيف، خبأ النبي سليمان (ع) مركباً للملك سيف لكي يصل فيه إلى جزيرة البنات، لكن سليمان وضع المركب أمانة عند سطيج⁽²⁾، فحدثه قبل موته عن هذا المركب قائلاً:

"فاذا أقبلت إلى البحر فامدد يدك في الماء إلى المرفق فانك تجد وتدا من الحديد وفي ذلك التودد سلسلة وفي السلسلة ثلاثة ألواح الأول من الرصاص والمعدن الثاني من الفضة الخالصة والثالث من الذهب الأحمر الأول الذي من المعدن، فارم به إلى جانب المقطع وقل عند رميته احضري يا خدام هذا اللوح فانك تجد مركباً قد ظهرت لك من وسط الماء وهي من النحاس الأصفر فتأتيك في أقل من لمح البصر فاذا أقبلت عليك فانزل فيها ولا تخف فانك تجد فيها شخصاً من النحاس الأحمر فحط له سلسلة اللوح في رقبته وأجعل اللوح على صدره فإنها تلبسه الروحانية بعزم الأسماء التي على اللوح فانه يسير المركب بمعرفته فتعدي إلى البر الثاني في أقل من لمحة واحدة فإذا جاءت المركب إلى البر الثاني ووقفت على الشط الثاني منها وادفن هذا اللوح الثالث الذي هو من

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 152.

2- هو ربيع بن ربيعة بن مسعود بن مازن بن ذئب بن عدي بن مازن غسان، وإنما سمي سطيجاً لأنه كان كالفضة الملقاة على الأرض، فكانه سطح عليها، ويروى عن وهب بن منبه أنه قال: قيل لسطيج: أنى لك هذا العلم؟ فقال: لي صاحب من الجن أستمع أخبار السماء من طور سيناء حين كلم الله تعالى منه موسى عليه السلام، فهو يؤدي إلي من ذلك ما يؤديه.

ينظر: السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهرسها: عبد الحفيظ شلبي، مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1936، ج 1، ص 16.

الذهب الأحمر في جانب الشط لأجل أن تغيب المركب عن أعين الناظرين وأن خلعت اللوح الذهب معك أو بغير دفن فانها تقف على الشط وتبقى ظاهرة للعيون"⁽¹⁾.

وذخيرة آصف بن برخيا التي هي عبارة عن سيف لا يستطيع حمله سوى الملك سيف، وقد كان مخبأً عند الملك الشيبان منذ قرون طويلة في سرداب لا يمكن الوصول إليه إلا بعد التعزيمات وفك الطلاسم التي وضعت لحمايته: "وكان السبب في ذلك أن أبا تكرر هذه يقال له الملك الشيبان وهو سحار وكاهن من أكبر الكهان يعبد النيران وكافر بالله الرحيم الرحمن ولكن كان وارث ذخيرة عن أبيه ما حازها أحد لا من قبله ولا من بعده وهو سيف أصله كان آصف [كذا] بن برخيا وهو وزير نبي الله سليمان بن داود وثانياً أنه ابن خالته ومن شدة فراسة أبي لما دارت يده على ذلك السيف أراد أن يتقلد به ويجعله من جملة سلاحه الذي يحمله فما قدر على حمله لأنه رآه أثقل من جبل راسخ والذي ثقله أو صاده مع أن السيف مخصوص بحرب الجان أي ملك من ملوك الجن يهوي به إليه تطير رأسه من على كتفيه وإذا أراد مارد أو شيطان أن يعمل مكيدة يوصلها إلى حامل ذلك السيف فما يقدر أن يقرب عليه ولا يصل أذية إليه لأن هذا سيف آصف بن برخيا وزير نبي الله سليمان وله فوائد كثيرة أولها أنه حصن لحامله من جميع الجان وإذا هوى به صاحبه فإنه يفني حده جميع ما كان من الجان"⁽²⁾.

هذا السيف هو الوحيد الذي يستطيع من خلاله الملك سيف محاربة الجان، فلا يمكن لأي سيف أن يؤثر بالجان إلا سيف آصف بن برخيا، ولا يستطيع

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 2، ص 207.

2- م. ن، ج 2، ص 169.

أي إنسان آخر استخدامه غير الملك سيف: "ثم ناوله الحسام فأخذه شيبان وهو فرحان وضامر للملك سيف على الغدران لأنه خوان والملك سيف سليم الباطن وشيبان عباد النار وإسلامه زور ومحال ف جذب السيف من غمده ويريد أن يبطش بالملك سيف وإذا بالسيف طار من يده إلى جهة سماء القصر، فرفع الكهين رأسه لينظر من خطف السيف فما يشعر إلا والسيف نازل بحده على فمه فخرطه من أذنه فوق إلى الأرض ما يعلم الطول من العرض"⁽¹⁾.

لولا حصول الملك سيف على هذه الذخيرة لما أمكنه أن يستمر في رحلاته الطويلة، ولا يستطيع الوصول إلى المدن المطلسة، أو يقاتل جيوشاً كاملة لوحده، ولا يقوى على مواجهة الجان في حروبه معهم. إلا أنه مع هذه الوسائط وغيرها استطاع أن يكمل مسيرته لنفاذ دعوى النبي نوح (ع).

أدوات مطلسة

أغلب الأدوات التي حصل عليها الملك سيف إما مطلسة أو مرصودة أو موكل بها جان من قبل الملك سليمان أو قبل زمنه بقرون طويلة. لكن الأدوات المطلسة هي التي فتحت الطريق للملك سيف من أجل أن يحصل على مساعدين أو ممالك جديدة أو يقضي على أعدائه الذين يواجهونه في أي مكان يقصده. فأول ذخيرة يحصل عليها كان السوط المطلسم الذي غير حياته وبدأت بسببه رحلته الطويلة بحثاً عن كتاب النيل، حلوان الملكة شامة، زوجته الأولى.

كان السوط المطلسم مخبأ في كهف يحرسه (عجمي) يعبد النار، يعرف جيداً أنه مرصود لفتى اسمه وحش الفلا:

"وقد قرأت شيئاً من الكتب فرأيت في ذلك الغار كنزاً وهو في ذلك المكان من قديم الزمان وعليه الخدام من الجان وفيه سوط من الجلد المطلسم وعليه الخدم في ذلك البر والآكام ولا يأخذ ذلك السوط من دون الملاء الاغلام [كذا] يقال له وحش الفلا غريب يأتي من ذلك البر والخلا"⁽¹⁾.

سار الملك سيف في طريقه من دون أن يعرف إلى أين سيذهب بعد أن طرده عظمطم خراق الشجر، الذي أوكل إليه الملك أفراح تربيته ليخفيه بعيداً عن عيون حكيمي الملك سيف أرعد، فوجد المختطف الأقطع، الذي كان يريد الزواج بالملكة شامة، في مواجهته:

"وقد سحب السوط المطلسم الذي أخذه من العجمي عابد النار ووجده في الغار لأنه أمضى من السيف البتار وأيضاً سيوف الأنس لا تقطع في الجن إلا إذا كان مطلسماً من قديم الزمان فإنه هو الذي يقطع في الأعوان.

(قال الراوي) فمد المارد يده إليه ليأخذه ويقبض عليه فضربه وحش الفلا بالسوط المطلسم ضربة جبار مع أنه من الصغار لكن له حنان أجراً من الليث الهدار ف وقعت الضربة على يده اليسار، فنزلت الأرض في البر والقفار كأنه نشرها بمنشار أو قسمها ببيكار فعندها صاح المارد آه قتلتنني يا قطاعة الأنس وبادئ الجنس يا ولد الزنا وتربية الخنا وأخذ يده المقطوعة من الأرض وجعلها تحت إبطه ولزقها محل القطع خوفاً أن يخرج الدخان لأن الجن لا يسيل له دم لأنهم مخلوقون من النيران، بإذن الرحيم الرحمن، الذي خلق الإنس والجان ثم إن المارد والمختطف نشر أجنحته وطار من وقته وساعته"⁽²⁾.

1- م. ن. ج 1، ص 42.

2- م. ن. ج 1، ص 48.

في أغلب الأحيان يحصل الملك سيف على الأدوات العجيبة وهو في طريقه لمواجهة عقبة تمنعه من الاستمرار في رحلاته، ويفضل هذه الأدوات يتخلص من العوائق، مثلما جند أولياء وملوك أنفسهم من أجل أن يتمكن من إنهاء مهمته.

ومن هذه الذخائر، قلنسوة الحكيم أفلاطون، التي لولاها لما تمكن من الوصول إلى كتاب النيل وأخذه من مدينة قيصر التي كان معبودها على مدى قرون. فبعد أن حاولت عاقصة أن تريه المدن السبع المطلسمات، وصل إلى مدينة وجد فيها إخوة يتخاصمون على قلنسوة كان قد تركها لهم أبوهم الحكيم أفلاطون:

"فوضعوا القلنسوة بين يديه وكل منهم ناظر إليه فقال لهم: هاتوا إلي قوسا ونشابا حتى أفعل معكم أمرا صوابا وافصل بينكم بفصل الخطاب، فأتوا بنبل وقوس فأوتره وقال: شبكوا أذيالكم في مناطقكم فأنا اضرب هذا النبل في الهواء وأنتم تتبعونه بالجريان بالحيل والقوى فكل من أتاني بالليل [كذا] قبل رفيقه كانت له القلنسوة [كذا] فقالوا رضينا بذلك فعند ذلك ضرب الملك سيف النبل فخرج كأنه المنجنيق وله زفير وشهيق فتجاري خلفها الستة الأولاد وطلبوا البر والبهاد وهم خلف بعضهم يتجارون وإلى محل وقوع النبل يتلاحقون. فلما ابتعدوا عن الملك سيف وضع القلنسوة على رأسه وقال في باله أن كان قولهم صحيحا واختفيت عنهم ولم ينظروك فامض إلى حال سبيلك فلما لبسها إذا واحد من السبعة مقبل والنبل في يده وهو يجري على عجل من غير مهل وإخوانه له تابعون ولما وصل ووقف جنبه إخوته، وساروا يلتفتون يمينا وشمالا ويقولون يا شيخ يا غريب ويا عابر سبيل هات أيها الفارس النبل فعلم الملك سيف أنه اختفى عن أبصارهم" (1).

وربما من أهم الأدوات المطلسمة التي حصل عليها الملك سيف قوة الخاتم المطلسم، الذي كان من ذخائر الملك عبود خان، والسبب الرئيس لسيطرته على مملكته وخوف الناس منه:

"(قال الراوي) وكان السبب في ذلك أن الملك عبود خان له ذخيرة ورثها عن أبيه وأجداده، وهو خاتم جوهر مطلسم وهذا الخاتم كان اصطنعه ملك هذه المدينة أبو الملك وكان إسمه كالوت خان يعبد النار والدخان وهو راصد عوضاً عن السيف والسنان وبه ارتاح من الحرب والطعان والسبب في ذلك أنه إذا كان بيده اليمنى وكان له عدو مبین من ملوك أو مقدمين وجاءت عينه عليه فيومي بيده إليه فما يشعر إلا ورأسه طارت من كتفيه فإن كانت عساكره تقعد لا بأس وإن أرادت أن تقاتله فيقف قدامهم وكل من أوما بيده إليه قتله فما يكون لهم إلا الهرب"⁽¹⁾.

لكن حكماء دولة عبود خان وكهنته أبلغوه بأن هناك ملكاً تبعياً سيأتي لأخذ هذا الخاتم:

"فقالوا له: يأتي ملك من التبابعة الحميرية وهو مؤمن على دين الخليل إبراهيم يأخذ الخاتم منك ويقتلك ويحتوي على ملكك وبلادك وتطيعه كل عساكر وأجنادك ويأمر الناس بترك عبادة النار ويأمرهم بعبادة الملك الجبار وهو ملك ملوك اليمن مبيدا أهل الكفار والمحن اسمه الملك سيف بن ذي يزن وهو ملك عظيم الشأن ويأتي بلا جنود ولا له أعوان يقتلك ويأخذ خاتمك عيان وأهل هذه البلاد يطيعونه ويكونون له أنصار وأعوان ويبطل عبادة النيران ويأمر الناس أن يعبدوا الملك الديان"⁽²⁾.

1- م. ن، ج 1، ص 100.

2- م. ن، ج 1، ص 100.

وكما سيطر الملك عبود خان على مملكته من خلال هذا الخاتم، أمر الملك سيف الناس في هذه المملكة الدخول في دين الإسلام، ومن ثم وضع عليها عبد الصمد، الذي أنقذه حسب أوامر الخضر، وصياً، لينطلق بعد ذلك من أجل إكمال رحلته.

من جانبها صنعت الحكيمة عاقلة (منطقة) من جلد الغزال إذا تحزم بها الملك سيف لا يستطيع أي عسكر؛ مهما كان كبيراً، أن يصل إليه، وقد نقشت عليها أسماء وطلاسم بقلم يوناني. وفي إحدى مكائدها، حاولت قمرية؛ أم سيف، إرسال عيروض، بعد أن سيطرت على لوحه، لكي يرسل الملك سيف إلى إحدى الجزر، في محاولة منها للتخلص منه، إلا أنه لم يستطع الاقتراب من الملك سيف:

"ولما فرغ عيروض من مقاله سار حتى وصل الى الملك سيف وأراد أن يدخل عليه مثل العادة فظهر [كذا] له روائح مشاهيب من المنطقة التي هو متحزم بها،.....، فقال لها يا ملكة اعلمي ان ولدك لما سرت اليه وجدته محفوظا من جميع الجان وكل مارء وشيطان لأنه عليه ثوب من رق الغزال مطلسم كدييب النمل وكل جني تقرب اليه احترق بتلك الأسماء التي عليه ولو قربت اليه لا احترقت من الأسماء وصرت رمادا"⁽¹⁾.

ومن الأدوات المطلسمة التي لم تُرصد للملك سيف، ولم يستفد منها في مهمته، لكن بسببها تزوج من منية النفوس، التي كان يعتبرها الأعلى من بين زوجاته، ثوب الريش المطلسم الذي صنعه حكماء جزيرة الألماس لبنات الملك العبوس الذي كانت مدينته مخصصة للبنات، ولا يوجد فيها أي رجل غيره. "ومن شدة فراسته في الأمور المهمة جعل لبتته واثرابها ثيابا محكمة ذات ريش مثل الطير إذا لبسته البنت كانت طيراً بلا شك، ولا ريب أي وقت تطير واينما

وجبت تسير لأن طيرانها ساعة كاملة من النهار تقطع به سفر سنة كاملة على حد المنوار فالدنيا كلها عندهم" (١).

هذا يشبه إلى حد بعيد الجان، فهو ينقل من يلبسه بسرعة خارقة، وتطوى من خلاله الأرض، ومن ثم سحره لا يبطل بزمن محدد، بل حافظ على عجائبيته حتى بعد انتقاله من شخص لآخر، وكأن الكاهن الذي صنعه جعل العجيب أصلاً فيه وليس طارئاً كالمدن التي صنعها الحكماء، أو أفعال السحر التي تنتهي بمجرد انتفاء الحاجة إليها.

ذخيرة الخضر

في أغلب المرات التي يحصل الملك سيف فيها على ذخائر، يحصل عليها واحدة بعد الأخرى، لكن الخضر (ع) حاول أن يقدم له مجموعة من الذخائر التي تنقذه في عدد من الرحلات. ففي رحلة الملك سيف من أجل إرجاع زوجته منية النفوس وولدها، وصل إلى مكان لا يمكن أن يتجاوزه دون وسائط تساعد في ذلك، فأقبل عليه شيخ أرسله الخضر من أجل أن يقدم له ذخائر:

"ثم إن الشيخ غاب ساعة ومعه بقجة مزركشة بأنواع القصب والفضة والذهب، وقال له: خذ هذه البقجة وأفتحها، ترى عجباً وأعلم أن هذه البقجة أنت موعود بها وهي لك وقد أمرني شيعي أن أسلمها لك ومعها ذخائر وهذه إحداها فأخذ الملك سيف تلك البقجة وفتحها، وإذا فيها بدلة مزركشة، بأنواع المعادن. وهي من الأبريسم وهو ملبس النساء، وما هي ملبس رجال، فقال الملك سيف: وهذه البقجة ما تنفعني، فقال الشيخ: يا سيدي لها عندك نفع عظيم وخذ هذه الذخيرة ثانية، وناولته زمردة خضراء، وقال له: خذ هدية ثانية ثم

قال له: أيضاً خذ هذا القدح فإنه من الذخائر النافعة فأخذ الجميع الملك سيف، وقال في نفسه: وإيش نفع هذه الذخائر، فقال الشيخ: خذ يا أخي هذه الأكرة فأخذها الملك سيف: فقال له: خذ هذا الصولجان فأخذ الجميع، وقال له: إيش نفع تلك الذخائر معي، فقال له: الشيخ يا أخي لكل حاجة من هؤلاء سر من أسرار الله تعالى فأما البدلة التي في البقجة فإنك قادم على مدينة البنات وما فيها ولا ذكر، وإن ملابسهم مثل هذه البدلة، فإذا لبستها فما ينكر عليك أحد بسر، أستأذك فإنه أتاك بها من كنز كوش بن كنعان هي وباقي الذخائر وهي صنعه [كذا] الحكيم أعلى تروس رحمة الله عليه، وهو من حكماء اليونان ومات على الإيمان وأنت يا أخي داخل إلى مدينة البنات، وما بينك وبينها إلا جزائر واق الواق، وإذا دخلت الجزيرة فالبس هذه البدلة وتحمل هذه الذخيرة، وهي الزمردة الخضراء فإنها تنفعلك من البرد الذي يرد عليك إن كنت مرتفعاً إلى الجو وأنت حاملها، فلا يؤذيكَ الهواء في أذنك ولا البرد يسطو عليك وإذا كنت في الحر فلا تضرك الشمس ولها نفع عظيم غير ذلك إذا أردت المنام تنقلها جهة اليمين، فتجد شيئاً من الفراش فإنك تنام بالقبرة والخادم الذي حملك لا يعلم وإذا أراد الخادم أن يكلمك وأنت نائم فإن خادمها يرد عليه عوضاً عنك وأما القدح فإنه مرصود، فإن كان معك فاطلب منه كل ما أردت من المأكول والمشروب فإنه يأتيك بها عاجل الحال وأما هذه الأكرة والصولجان [كذا] فينفوك [كذا] في ملاعب تورّد عليك وسوف ترى صحة قولي هذا⁽¹⁾.

هذه الذخائر أنقذت الملك سيف وذلّت أمامه جميع العقبات التي كان يحاول تجاوزها، فالقدح كان له المائدة المفتوحة في رحلته هذه ورحلات أخرى تلتها، كذلك الزمردة الخضراء والصولجان.

حاول الراوي أن يجمع أكثر من ذخيرة مرة واحدة لتعين الملك سيف على رحلته، وجعل العجيب أصلاً فيها، فالخرزة جعلها مثل المأوى للملك سيف، تقيه البرد وتحميه من الحر، ومن ثم ما أن ينقلب تتحول لفراش، وكذلك الثوب والصولجان والأكرة. ومن خلال هذه الأدوات العجيبة يعبر الملك سيف الجزر والبحار، ويستغني بها عن الجان والشخصيات التي لا تتمكن من مرافقته لأنه سيدخل لأماكن مطلّسة لا يدخلها إلا هو.

الذخيرة المركّزية.. كتاب النيل

أغلب الذخائر التي حصل عليها الملك سيف كانت ذخائر مساعدة من أجل تخطي العوائق التي يواجهها، وهذه الذخائر خُبئت له من أجل أن يحصل على الذخيرة الأهم في سبيل إنفاذ مهمته الرئيسة، وهي السيطرة على بلاد السودان والحبشة، وبقية الأراضي لنشر ديانة التوحيد، إلا أن إنفاذ هذه الدعوى لا يمكن من دون الحصول على (كتاب النيل) الذي يعد الذخيرة الكبرى والمركّزية، ليس للملك سيف فحسب، بل لجميع الأراضي التي يسيطر عليها فيما بعد، وهو في الوقت نفسه حلوان الملكة شامة، الذي اشترطه سقرديون حكيم الملك سيف أرعد، من أجل أن يبعد الملك سيف عنها:

"(قال الراوي) وإن هذا الكتاب هو معبود أهل مدينة قمرون ولم يعرفوا لهم معبودا سواه واعتقادهم أنه هو الذي يجلب لهم النار ويجري المياه ويزرعون زرعهم على الأرض والماء تسقيه فمن ذلك يعتقدون أن هذا هو المعبود عندهم وكلما يستهلون الهلال يدخلون عليه ويسجدون قدامه دون رب الأرباب الملك التواب الذي أنزل القطر من الغمام والسحاب وخلق آدم من تراب، وذلك الكتاب موضوع في صندوق من الخشب الأبّوس الأسود مصفح عليه بصفائح

الذهب الأحمر والصندوق موضوع في تابوت من الخشب الساج [كذا] ومصفح بصفائح فضة وموضع عليه مقام عال من الخشب وعليه ستارة من الحرير الملون ومبني عليه قبة محكمة من حجر الرخام الأبيض، وبابها من الحديد الصيني، وأقفالها من الحديد والبولاد ومفاتيح تلك الأقفال عند الملك قمرون⁽¹⁾.

وعلى الرغم من معرفة الملك سيف بأن دخوله لقبة كتاب النيل سيؤدي للكشف عن هويته الحقيقية، إلا أنه كان مصرّاً على أن يدخل ويرى كيف يعبد أهالي مدينة قيمر هذا الكتاب، وكيف تمكّن الحكماء من الحفاظ عليه طوال تلك السنين:

"ثم أنه ثبت قلبه وقوى جنانه وخطى من داخل العتبة القبة فوجد الخلق جميعاً ساجدين فتأملهم وأراد أن يفعل كفعالهم ويسجد لله رب العالمين وقال في نفسه كل من سجد يسجد لمعبوده وأنا ساجد لله وأراد أن يسجد وإذا بالمقال اهتز وارتفع وتعالى إلى فوق ووقع الصندوق الذي فيه الكتاب ودار فوق القعدة [كذا] ثلاث دورات وانحدر من مكانه بشهيق حتى بقي بين رجلي الملك سيف⁽²⁾".

لم يكن الملك سيف يعرف ما هي حقيقة كتاب النيل، ولم يعرف فائدته إلا بعد أن أطلعتة الحكيمة عاقلة على أسرارهِ، فبعد أن هرب من قبضة الملك قمرون في مدينة قيمر بمساعدة أخته بالرضاعة عاقصة، حاولت عاقصة أن تريه ماذا يفعل هذا الكتاب، ولأي شيء يحاول الملك سيف أرعد الحصول عليه:

1- م. ن، ج 1، ص 80.

2- م. ن، ج 1، ص 85.

"فقالت أنا أفرجك على ما يتج من كتاب النيل وما يصير منه ثم نزلت به عند جبل عال وقالت له: أنظر أمامك فنظر الملك سيف إلى قبة على بعد في الجبال لم يكن عندها أحد ولا فيها أيض ولا اسطود فقال لها: هذه قبة في الجبل، فقالت له: سر إليها وتفرج عليها فإنك لا بد لك فيها من أحوال فقال لها: سيري معي حتى تدليني على ما أفعل من الأفعال فقالت يا أخي ما لي إليها وصول وأما أنت يا أخي فإنك إنسي وملك وكل ما فعلته مقبول فسر وتوكل على الله فسار الملك سيف في طلب القبة حتى وصل إليها وإذا بالماء يجري منها وهو أبيض من اللبن وأحلى من العسل ورائحته أزكى من المسك الأذفر وهو يخرج من أربع جوانب تلك القبة فمنهم نهران إذا خرجا من القبة يغوران تحت الأرض ونهران ظاهران فتقدم الملك سيف ووقف وتوضأ من أحدهما وصلى ركعتين وأمهما بالسلام على ملة إبراهيم عليه السلام وبعدما صلى دخل تلك القبة فرأى فيها صخرة من الياقوت الأحمر ولها لمعان يأخذ بالبصر فتقدم الملك سيف إلى هذه الصخرة وصعد إلى أعلاها وصلى ركعتين فوقهما وهو يتلو صحف إبراهيم عليه السلام وبعد ذلك صاح على عاقصة أن تأتي إليه فنادت وقالت يا ملك سيف أنا لا أقدر أن أقرب منك ولا خطوة واحدة وإن تقدمت إلى هذه البحيرة تحرقني صواعق هذه الصخرة فقال لها الملك سيف: ها أنا واقف فوقها فقالت له: لولا أن لك عند الله أعلى المنازل لما كنت تقدر أن تعلق عليها فقال لها: قصدي أن أسألك عن هذه الأنهار ومسيرها في البراري والقفار فقالت له: أما النهران الظاهران فهما سيحون وجيحون سائران إلى بلاد الترك والروم بإذن الله تعالى الحي القيوم وأما الغائران الباطنان فأحدهما الفرات وأما الثاني فاسمه النيل يجري على

يديك أيها الملك الجليل فلما سمع سيف ذلك الكلام، قال: يا عاقصة أما هو الذي أتيت أنا في طلب كتابه الذي طلبه مني سقرديون حلوان شامة بنت الملك أفراح⁽¹⁾.

لم يكن كتاب النيل مجرد ذخيرة عادية يحصل عليها الملك سيف في رحلة من رحلاته، وليس مجرد حلوان يقدم للملكة شامة للزواج منها، لكنه كان الذخيرة المركزية في السيرة، والذي يحاول الملك سيف أرعد الحصول عليه من أجل السيطرة على الممالك التي يمر بها نهر النيل. فهذا الكتاب هو الذخيرة الأولى من عدّة ذخائر يتمكن الملك سيف باجتماعها معاً من جريان النهر، ومن خلال هذا النهر يفرض سلطته على ممالك كثيرة أولها مملكة الحبشة والسودان اللذين كانا أساس الدعوى، والمكان الذي تنطلق منه.

1- م. ن، ج1، ص95-96.

الفصل الثاني

الشخصيات

تعدُّ الشخصية ركناً أساسياً من أركان النص السردى، مثلما تعدُّ عمود السيرة الشعبية، لأن هذه السيرة بنيت لرواية حياة شخصيات تاريخية مرجعية، وأضيفت لها شخصيات أخرى غير مرجعية، وشخصيات تخيلية وعجبية، من أجل بنائها بناءً محكماً والخروج بنص سردي متكامل يعالج نوعين من الوقائع تاريخية ومتخيلة. يتضح هذا على نحو أول من أسماء السير، مثل سيف بن ذي يزن وعنترة بن شداد وفيروز شاه وذات الهمة والظاهر بيبرس وغيرها، حتى عد الناقد سعيد يقطين السيرة الشعبية، وسيرة الملك سيف بن ذي يزن بالذات "إمبراطورية الشخصيات"⁽¹⁾.

وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر النقدية بشأن الشخصية، إلا أنها حافظت على أهميتها في النص السردى، الاختلاف هذا خرج بمدارس ومناهج عدّة، لكن أغلب الباحثين يؤكدون على ثلاثة آراء في دراسة الشخصية في الحكاية الشعبية عموماً، والسيرة الشعبية على وجه الخصوص، هذه الآراء خرجت من مناهج الشكلائية الروسية والبنوية والسيمائية، وقد اعتمدت هذه الدراسات على آراء فلايديمير بروب وغريماس ويوري لوتمان، وغيرها من المناهج. لكن هذه الدراسات جميعها، مهما حاول بعضها التقليل من أهمية

1- ينظر: قال الراوى... البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1،

1997، ص92.

دراسة الشخصية وحضورها في النص السردى، أكدت على أن أي عمل سردي لا يمكن أن يبنى من دون وجود شخصية مركزية تكون المحور الرئيس فيه. في هذا الفصل ستعالج الشخصية في ثلاثة مباحث، الأول محاولة في فهم الشخصية وطبيعتها في الدراسات النقدية، ودراسة أنماط الشخصية وأنواعها في ضوء دراسات عربية وغربية، كما سيُدرس دور العجيب في بناء الشخصية في سيرة الملك سيف بن ذي يزن.

فهم الشخصية

على الرغم من تعدد مواقف المناهج النقدية بصدد دراسة الشخصية، إلا أن أغلب هذه المناهج تؤكد أنها تمثل عنصراً محورياً في النص السردى، فقد اختلفت النظرة للشخصية بحسب منهج الناقد ووجهة نظره، فالقديما يؤكدون على أهمية وجودها، ويعدون لها عمود النص السردى، في حين حاول بعض الكتاب منذ كافكا وآلان روب غرييه عدّها مظهراً ثانوياً، فعمد كافكا؛ مثلاً، إلى عدم تسمية شخصيات رواياته، وأعطاهما حرفاً واحداً فقط، وحاول غيره إعطاءها رقماً فقط، في حين عمد آخرون إلى تركها غفلاً بغير تسمية مميزة تُعرف بها. ويرى رولان بارت أنه منذ بروب، "لم تكف الشخصية عن أن تفرض المسألة ذاتها على تحليل السرد بنيانياً: فمن جهة تشكل الشخصيات (أيّاً كان الاسم الذي نطلقه عليها: أشخاص المسرح أو عاملون) تصميماتاً لوصف ضروري، تبطل خارجه (الأعمال) الدقيقة المنسوبة إليها، أن تكون جلية، حتى يسعنا التأكيد أن لا سرداً واحداً في العالم دون (شخصيات)"⁽¹⁾.

1- النقد البنيوي للحكاية، رولان بارت، ترجمة: أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت - باريس،

ط 1، 1986، ص 123.

النظر إلى الشخصية من وجوه عدة زادها غموضاً، بحسب ما يقول فيليب هامون، إذ يشير إلى أن بعض الدراسات الحديثة أكدت "أن مقولة الشخصية ظلت، بشكل مفارق، إحدى المقولات الأشد غموضاً في الشعرية، ومن جملة أسباب هذا الغموض هناك، بدون شك، قلة اهتمام الكتاب والنقاد بهذه المقولة كرد فعل على الحضور المطلق "للشخصية" في النص، وهي القاعدة التي كانت سائدة في نهاية القرن التاسع عشر (أرنولد بنيت: "إن أساس النثر الجيد هو تصوير الطبائع ولا غير ذلك"). ويقول جوناثان كالار من جانبه: (تعد الشخصية مظهراً أساسياً في الرواية، إلا أن البنيوية لم تعرها كبير اهتمام، وكان نجاحها في هذا الميدان ضئيلاً)"⁽¹⁾.

وإذ ينقل هامون رأيي بنيت وكالار، يحاول في هذا أن يوضح مسار تطور الشخصية السردية من خلال المناهج الأدبية، لكنه في الوقت نفسه يعتمد على المنهج السيميائي في تحليله للشخصية، منطلقاً من كونها علامة "أي اختيار (وجهة نظر) تقوم ببناء الموضوع من خلال دمجها في الإرسالية منظوراً إليها هي الأخرى كإبلاغ، أي مكونة من علامة لسانية"⁽²⁾. لكن وجهة النظر للشخصية بوصفها علامة، سبقتها وجهات نظر كثيرة، كانت في أغلبها لصيقة "بالبطولة وأشكال الوعي الاجتماعي والإيديولوجي وأنماط الحياة وأساليب السلوك. لهذا كان الحديث عن الشخصية يرتبط بالحديث عن الفعل أو الزمان أو المكان أو السرد"⁽³⁾. فالأعمال السردية الكلاسيكية كانت تعتمد الشخصية بوصفها بؤرة العمل ومحور الحكيم، وهذا كان واضحاً في السير الشعبية وألف ليلة وليلة وغيرها من النصوص العربية القديمة.

1- سميولوجية الشخصيات الروائية، فيليب هامون، ترجمة: سعيد بنكراد، تقديم: عبد الفتاح كيليطو، دار الحوار، دمشق، ط 1، 2013، ص 29.

2- م. ن، ص 29.

3- نظام الرحلة ودلالاتها، م. س، ص 360.

الشخصية والحكاية

يُعرّف (معجم مصطلحات الرواية) الشخصية بأنها "كل مشارك في أحداث الحكاية، سلباً أو إيجاباً، أما من لا يشارك في الحدث فلا ينتمي إلى الشخصيات، بل يكون جزءاً من الوصف"⁽¹⁾. من خلال هذا التعريف يتضح أن الشخصية لا تكون بالضرورة إنساناً، أو بطلاً تدور حوله القصة، لكنها من المحتمل أن تكون أي فاعل يغير من مسار الحكاية أو يشارك فيه. فالتحليل البنيوي لا يعامل الشخصية بوصفها جوهرًا سيكولوجيًا فحسب، ولا نمطاً اجتماعياً، بل يبحث في كونها علامة يتشكل مدلولها من الأفعال التي تنجزها في سياق السرد، فهذا التحليل "وهو يجرد الشخصية من جوهرها السيكولوجي ومرجعها الاجتماعي لا يتعامل مع الشخصية بوصفها "كائنًا" أي شخصاً، وإنما بوصفها فاعلاً ينجز دوراً أو وظيفة في الحكاية"⁽²⁾. لهذا يتحدث فيليب هامون عن الشخصية انطلاقاً من كونها ليست ذات طبيعة إنسانية دائماً، ف"بالإمكان اعتبار الروح في مؤلفات هيجل شخصية، وكذلك الرئيس المدير العام، الشركة المجهولة الاسم والمشرع والسلطة والسهم، فهذه الكيانات جميعها تشكل شخصية مشخصة نوعاً ما، وتصويرية، وضعها نص القانون على خشبة المجتمع. وكذلك الأمر مع البيضة والدقيق والزبدة والغاز، فهذه المواد تشكل شخصيات لا تكشف عن نفسها إلا في النص المطبخي. كما أن الفيروس والميكروب والكرويات والعضو هي شخصيات في نص يسرد السيرة التطورية لمرض ما"⁽³⁾. واستناداً إلى هذا

1- معجم مصطلحات نقد الرواية، م. س، ص 113-114.

2- تحليل النص السردى.. تقنيات ومفاهيم، محمد بوعزة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار

الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2010، ص 39.

3- سمولوجية الشخصيات الروائية، ص 31.

الرأي، يبحث سعيد بنكراد في الشخصية بوصفها كياناً متحولاً لا يشكل سمة مميزة يمكن الاستناد إليها من أجل القيام بدراسة محايدة لنص الحكاية، "فهي متغيرة من حيث الأسماء والهيئات وأشكال التجلي. فقد تكون الشخصية كائناً إنسانياً، كما قد تكون شجرة أو حيواناً أو جنأ، أو ما شئت من الموضوعات التي يوفرها العالم. أما الوظيفة فهي عنصر ثابت وقار، ويعد في التحليل المحايث عنصراً مميزاً يمكن الاستناد إليه من أجل تقديم تحليل علمي دقيق يقود إلى تحديد ماهية الحكاية"⁽¹⁾. ومن خلال هذا الرأي يمكننا قراءة شخصيات السيرة الشعبية من أوجه عدة، فالحيوانات التي تواجه الملك سيف هي شخصيات، وكذلك الأشجار التي لها تأثير واضح في تغيير مسار الحكيم، بسبب طبيعتها العجيبة، والأنهار التي تغير مسارها من أجل إيصاله للأماكن التي من المفترض أن تغير من طبيعة السيرة وتوصله للمسارات التي يتمكن من خلالها إتمام الدعوى المركزية فيها، والأماكن بحد ذاتها، بحسب تعبير هامون وبنكراد، تشكل جميعها شخصيات فاعلة في السيرة، لأنها تغير من طبيعة الحدث وتقيم فضاءاتها المغايرة التي تبني الحكاية بالاشتراك مع الأبطال والزمن معاً.

وبتعبير تودوروف، فإن الشخصية هي موضوع القضية السردية، "بما أنها كذلك فهي تختزل إلى وظيفة تركيبية محضة، بدون أي محتوى دلالي. بالإضافة إلى الأحداث التي تلعب الصفات في قضية دور المحمول وإنها ليست مرتبطة بالفاعل إلا بصفة مؤقتة. وسيكون من اللائق مطابقة الفاعل بالاسم الخاص الذي يظهره في أغلب الحالات بالقدر الذي لا يعمل الاسم إلا على مطابقة وحدة

1- سيمولوجية الشخصيات السردية (رواية "الشراع والعاصفة" لحنانية نموذجاً)، سعيد بنكراد، دار مجدلوي، عمان، ط1، 2003، ص22.

زمنيا ومكانيا من دون وصف خاصياتها"⁽¹⁾. فكل ما يمكن أن يرد في الحكاية، يضيف للشخصية، وكل الصفات التي تلتصق بالشخصية تغير من مسار الحكاية. وهكذا يجتمع الزمن بالمكان بالشخصية، ليشكلوا الحدث الذي هو أساس المبنى الحكائي. ويعتبر سعيد يقطين الشخصية من أهم مكونات العمل الحكائي، "لأنها تمثل العنصر الحيوي الذي يضطلع بمختلف الأفعال التي تترابط وتتكامل في مجرى الحكيم. لذلك لا غرو أن نجدها تحظى بالأهمية القصوى لدى المهتمين والمشتغلين بالأنواع الحكائية. وقد يشذ دارسو السيرة الشعبية العربية عن هذه القاعدة، فقد جعلوا البحث في الشخصية محور انشغالهم، ومحط عنايتهم. غير أن اهتمامهم الأساس انصب على البعد المرجعي التاريخي للشخصية. فراحوا يبحثون في عمق الصلات التي تجمع السير بالشخصيات التاريخية التي يزخر بها التاريخ العربي، محاولين إبراز التحولات التي طرأت على هذه الشخصيات وهي تنتقل إلى العمل الحكائي. لقد تجشمواء عناء البحث في التاريخ مقارنين، ومستتجين، وعاملين على تنحية مختلف الترسيات الحكائية أو الأسطورية التي تراكمت بفعل العملية الخيالية الإبداعية بغية الوصول إلى الملامح (الحقيقية) والصافية للشخصية في السير الشعبية كما هي في التاريخ"⁽²⁾. وهذا يبدو واضحاً في كتاب الدكتور خطري عرابي "البناء الأسطوري للسيرة الشعبية" الذي أهمل دراسة الشخصيات من حيث طبيعتها في سيرة الملك

1- مفاهيم سردية، تزيطان تودوروف، ترجمة: عبد الرحمان مزيان، منشورات الاختلاف، ط1، 2005، ص73.

لا يبدو أن المترجم كان موفقاً في ترجمة هذا المقطع من نص تودوروف، وغيره من المقاطع، فهناك مشكلات واضحة في التعبير، إلا أن من الواضح أن تودوروف أراد أن يؤكد أن المحمولات التي تضاف للشخصية هي التي تساهم في تشكيلها من خلال الاسم أو الصفات التي تضاف إليها، في سبيل بناء الحكاية.

2- قال الراوي، م. س، ص87.

سيف، وسعى إلى إثبات مرجعياتها التاريخية من دون قراءتها ضمن البنية الأسطورية للنص، وهو ما كان هدفه الأول في تأليفه للكتاب، بل حاول في أغلب فصوله تأويل ما ورد في السيرة من شخصيات وأماكن وأحداث ونسبتها للأحداث التي وقعت في مصر خلال عصور مختلفة. فمثلاً ربط بين "كتاب النيل" - وهو يمثل شخصية مهمة في السيرة بحسب تعريف هامون للشخصية -، الذي يعد مطلب الدعوى المركزية الأول في السيرة، بـ "كتاب الموتى" الفرعوني⁽¹⁾، وكذلك إرجاع الوزير يثرب لشخصية تاريخية، وغيرها من الشخصيات.

الشخصية وزمن القراءة

تشكل الشخصية من خلال الصفات التي يضيفها الراوي عليها منذ بداية الحكاية حتى نهايتها، فالشخصية تبنى من خلال مجموعة الملفوظات التي تضاف إليها، ومن ثم الأحداث التي تدخلها وتكسبها مواطن قوة وضعف، أو تغير من هيتها وشكلها، فالشخصية تبنى اطراداً في زمن القراءة "من خلال الأفعال التي تقوم بها أو الصفات التي تصف بها نفسها، أو تسند لها من شخصيات أخرى أو من طرف السارد"⁽²⁾.

يتضح هذا في شخصية الملك سيف بن ذي يزن، الذي يولد من أم ترفضه منذ يوم ولادته فتشكل شخصيته على مر السنين من خلال الصفات التي يضيفها الراوي له، فيتدخل القدر والشخصيات العجيبة والأدوات العجيبة في أن يكون البطل الأوحى في ذلك الزمن الذي تروي فيه السيرة قصته. لكن هذه الشخصية

1- ينظر: البناء الأسطوري للسيرة الشعبية.. سيرة الملك سيف بن ذي يزن نموذجاً، دكتور خطري

عرايبي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط 1، 2009، ص 123 وما بعدها.

2- تحليل النص السردي، م. س، ص 40.

تتغير كلما مر بها زمن وتغيرت الأحداث، في الشخصية الحكائية متعددة الوجوه، حسب ما يرى حميد لحمداني، من خلال القراءات المتعددة لها، واختلاف تحليلات القراء، ويعتبر "البنائيون هذا مزية من مزايا التحليل الذي يأخذون به لأنه في نظرهم يجعل الحكيم غنياً بالدلالات ما دام يرفض النظرة الأحادية التي تقترحها المناهج "التقليدية" ذات الأساس الاجتماعي أو السيكولوجي"⁽¹⁾، لأن الشخصية، بحسب وجهة نظر تودوروف، قبل كل شيء مكوّن لسانی، "لأنه لا يوجد خارج الكلمات ولأنه أيضاً (كائن ورقي) وسيكون من العبث رفض كل علاقة بين الشخصية [كذا] والشخص: تمثل الشخصيات أشخاصاً، تبعاً لظروف خاصة بالتخييل"⁽²⁾. فيفرّق أغلب النقاد بين الشخص، بما هو كائن في العالم الواقعي، والشخصية بوصفها كائناً لسانياً في العمل السردی.

ويرى آخرون أنه لا يمكن تحميل الشخصية السردية ما نراه في العالم الواقعي، لأن الاثنين يختلفان عن بعضهما، فالشخصية في النص السردی تشييد "يركبه القارئ من إشارات متنوعة ومتفرقة على طول النص. هذا (التركيب) أو (إعادة التشييد) يصفه بارث كجزء من (عملية التسمية) التي، في رأيه، مترادفة مع فعل القراءة"⁽³⁾. فالبنويون يؤكدون أن وجود الشخصية يرتبط بالبنية الدلالية التي تحيل عليها، لهذا فإن "أصل بناء الشخصية هو وجود بنية دلالية مجردة ذات طابع كوني، فإن وضع هذه البنية داخل شكل خاص معناه استحضار النص الثقافي العام الذي يتج داخله النص السردی"⁽⁴⁾. فالمحمولات الثقافية التي

1- م. ن، ص 51.

2- مفاهيم سردية، م. س، ص 71.

3- التخييل القصصي.. الشعرية المعاصرة، شلوميت ريمون كنعان، ترجمة: لحسن أحمامة، دار

التكوين، دمشق، سوريا، ط 1، 2010، ص 59.

4- سيمولوجية الشخصيات السردية، م. س، ص 59.

تضاف للشخصية، تتشكل من خلال وعي القارئ وزمن القراءة اللذين يقومان ببناء الشخصية داخل العمل السردي.

ومن خلال بنية الشخصية تكون "بمثابة دال من حيث أنها تتخذ عدة أسماء أو صفات تلخص هويتها. أما الشخصية كمدلول، فهي مجموع ما يقال عنها بواسطة جمل متفرقة في النص أو بواسطة تصريحاتها، وأقوالها، وسلوكها. وهكذا فإن صورتها لا تكتمل إلا عندما يكون النص الحكائي قد بلغ نهايته، ولم يعد هناك شيء يقال في الموضوع.

ولهذا السبب لجأ بعض الباحثين إلى طريقة خاصة في تحديد هوية الشخصية الحكائية تعتمد محور القارئ لأنه هو الذي يكون بالتدرج - عبر القراءة - صورة عنها ويكون ذلك بواسطة مصادر إخبارية ثلاثة:

- ما يخبر به الراوي.
 - ما تخبر به الشخصيات ذاتها.
 - ما يستنتجه القارئ من أخبار عن طريق سلوك الشخصيات⁽¹⁾.
- حياة الشخصية؛ إذن، مرتبطة بعمر القراءة، ومن خلال القارئ تُبنى الشخصية وتُدرَك ابتداءً من لحظة تشكّلها حتى وصولها إلى ذروة العمل السردي؛ ومن ثم، يكون القارئ راوياً آخر من خلال فهم الشخصيات وإعادة بنائها ضمن الحكاية.

الشخصية والفعل

يشكل المكان والزمن عمودين مهمين في النص السردي، لكن من دون الحدث لا يمكن أن يؤثر في هذا النص، بل يبقيان محصورين في الوصف الذي

1- بنية النص السردي، م. س، ص 51.

لا يغير منهما ولا من خلالهما مسار الحكى، لكن مع دخول الشخصية للمكان يبدأ الحدث الذي يمثل محور الحكى. وقد أشير في الفقرة السابقة إلى أن الشخصية تشكل من خلال فعل القراءة، فالفعل أيضاً يرتبط بها، ويتكونان تدريجياً على امتداد الخط الزمني في عملية القراءة وتطور السرد، "حين يقول توماشيفسكي إن (الشخصية خيطٌ هادٍ يمكن من فك المكررات ويسمح بتصنيفها وترتيبها، وحين يقول بارت أن المتواليات، بوصفها كتلاً مستقلة، تُسرد "عند مستوى الفعل الأعلى مستوى الشخصيات")، فإنهما يقران بسيادة الشخصية على الفعل في السرد الحديث. ويمكن فهم جدلها ضد مفهوم الشخصية التقليدي، على أحسن وجه، بوصفه معارضة لفكرة أن التخيل يشير بالضرورة إلى شخص أو قصة وجداً قبل أن يبدأ الكاتب الكتابة أو أن شخصاً شبحياً، يمتلك كل صفات الأشخاص إلا الوجود البدني، قد أضيف إلى مخزون سكان العالم نتيجة لعملية الكتابة. وتنسج جدائل الفعل والمعلومات والصفات الشخصية مع بعضها لتكوّن خيط الشخصية"⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أهمية كل عنصر من العناصر السردية، فليس منها ما يقدم للنص ما تقدمه الشخصية، فالوصف وحده، الذي يتمثل من خلال اللغة يتحول إلى كيان آخرس، وهذه اللغة "تستحيل إلى سمات خرساء فجأة لا تكاد تحمل شيئاً من الحياة والجمال. والحدث وحده، وفي غياب وجود الشخصية، يستحيل أن يوجد في معزل عنها؛ لأن هذه الشخصية هي التي توجد، وتنهض به نهوضاً عجيباً. والحيز يخمد ويخرس إذا لم تسكنه هذه الكائنات الورقية العجيبة: الشخصيات"⁽²⁾. ويضيف مرتاض أن "الشخصية هي التي تكون واسطة العقد بين جميع المشكلات الأخرى؛

1- نظريات السرد الحديثة، والاس مارتين، ترجمة: حياة جاسم محمد، المجلس الأعلى للثقافة،

المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1998، ص152.

2- في نظرية الرواية... بحث في تقنيات السرد، د. عبد الملك مرتاض، سلسلة عالم المعرفة، الكويت،

كانون الأول 1998، ص104.

حيث إنها هي التي تصطنع اللغة، وهي التي تبث أو تستقبل الحوار، وهي التي تصطنع المناجاة (.....)، وهي التي تصف معظم المناظر (.....) التي تستهويها، وهي التي تنجز الحدث، وهي التي تنهض بدور تضريم الصراع أو تنشيطه من خلال سلوكها وأهوائها وعواطفها، (.....)، وهي التي تتفاعل مع الزمن فتمنحه معنى جديداً. وهي التي تتكيف مع التعامل مع هذا الزمن في أهم أطرافه الثلاثة: الماضي، والحاضر، والمستقبل⁽¹⁾. وهذا ما يمكن ملاحظته في أغلب الأعمال السردية الكلاسيكية، خصوصاً في السيرة الشعبية، إذ مع التقليل من أهمية الشخصيات، يتوقف الراوي عند الوصف فقط، وكأنه يتحدث عن مكان مجرد من دون أن تُبث الحياة فيه. وهذا الوصف؛ بدوره، لا يكون دالاً على حدث ما من دون أن تكون فيه حركة تمثل في تغير المكان والزمن اللذين تشغلها شخصية ما.

من جانب آخر يشير غريماس إلى إخضاع الشخصية بتسميتها "العوامل" (actants). "مع أنه، في الواقع يميز بين (الممثلين) و(العوامل)، لكن كليهما يُتصور أنهما ينجزان الفعل أو يتمانه. كما يمكن أن يتضمننا ليس وحسب الكائنات البشرية (أي "الشخص" بل وحتى الأشياء الجامدة (مثلاً خاتم سحري) والمفاهيم المجردة (مثلاً القضاء والقدر). والاختلاف بينهما هو إن العوامل مقولات عامة تابعة لكل قص (وليس القص وحده) في حين يكون الممثلون مزينين بصفات خاصة في القص حسب تنوعه"⁽²⁾. ويُعدُّ غريماس أحد ثلاثة أعمدة في دراسة الشخصية، كما يبرز فلاديمير بروب ببحثه في شخصيات الحكاية الخرافية، دوائر فعل للشخصية لا تخرج عنها، بحسب النماذج التي درسها في كتابه، وأيضاً تكون مطابقة لشخصيات سيرة الملك سيف، وهي:

1- م. ن، ص 103-104.

2- التخيل القصصي، م. س، ص 56.

- دائرة فعل الشرير: وتشمل الشر، قتالا أو صورة أخرى للصراع مع البطل، المطاردة... ويمكن تلمس هذا في أفعال قمرية والدة الملك سيف، والملك سيف أرعد وغيرهما في سيرة الملك سيف بن ذي يزن.
- دائرة فعل المانع، (المزود): وتشمل الإعداد لانتقال وسيط سحري، تزويد البطل بوسيط سحري.. وهذا في السيرة يبدأ مع حصول الملك سيف على السوط المطلسم ويستمر حتى نهاية السيرة.
- دائرة فعل المساعد: وتشمل التغير (المكاني) للبطل؛ القضاء على سوء الطالع أو فقدان؛ النجاة من المطاردة، حل مهمات صعبة، تغيير مظهر البطل... ويتمثل هذا في رمي قمرية طفلها الملك سيف وانتقاله للعيش في مملكة الملك أفراح، وتغيير اسمه واستعادته على يد الشيخ جباد، إلى أن يعود فيما بعد لمملكته وأخذها من قمرية وسيطرته على الممالك المعادية جميعها.
- دائرة فعل أميرة (أو شخص مطلوب) ووالدها: وتشمل تعيين مهام صعبة؛ وضع وسم؛ الافتضاح.. في السيرة تكون الأميرة هي الملكة شامة ووالدها الملك أفراح، والمهام التي أوكلها الحكيمان سقرديون وسقرديس بطلبهم لمهر شامة وحلوانها.
- دائرة فعل المرسل: وتشمل الإرسال (الحادثة الرابطة).. وهذا يبدو جلياً في شخصية الحكيمين سقرديون وسقرديوس وإرسالهم الملك سيف في رحلة مجهولة بحثاً عن كتاب النيل ومن ثم رحلة الملك سيف نفسه لتخليص خادمه عيروض من قبضة حراس كنوز النبي سليمان (ع).

- دائرة فعل البطل، وتشمل: المغادرة من أجل البحث، ردة الفعل لمطالب المانع، حفل زفاف... وهذه الدائرة تتمثل تماماً في شخصية الملك سيف الذي يكون محور السيرة وشخصيتها المركزية الوحيدة⁽¹⁾.

وفضلاً عن غريماس وبروب اللذين يفرد سعيد بنكراد فصلاً لكل منهما في كتابه (سيمولوجية الشخصيات السردية)، يفرد أيضاً فصلاً ليوري لوتمان الذي اهتم بعلاقة الشخصية بالحدث. وقد لاحظ بنكراد من خلال قراءته للوتمان أنه يطرح كقاعدة أساسية لبناء نص ذي مبنى عنصرين أساسيين: البنية الدلالية والفعل الذي يقوم بتجاوز هذه البنية. و"يخضع هذان العنصران لعملية تشخيص أولى تختصر في طرح فاعل يقوم بعملية التحريك لتتحول على إثر ذلك القيم المضمونية المجردة إلى صفات ووظائف ضمن سياق ثقافي عام. فكيف يتصور لوتمان المرحلة الثالثة؟

إن هذا التحول مرتبط اشد الارتباط عند لوتمان بالتمييز بين العامل والشخصية. فالعامل هو منبع الفعل وأصله. إنه التجسيد المطلق للفعل. في حين لا تشكل الشخصية سوى أداة بسيطة للتنفيذ. وبعبارة أخرى، يشكل العامل الصورة المثلى للفعل، في حين تكون الشخصية وجهها محققاً من وجوه هذا الفعل. (فالعوامل الحقيقيون هم الله والجن (الشیطان) والملائكة والمستشارون الجيدون والسيئون. في حين لا تشكل الشخصيات التاريخية أو الكائنات البشرية (أبطال الخرافات) سوى أدوات. [...]) فالفكرة القائلة بالدور السلبي للإنسان تضع بالضرورة الله والجن على قدم المساواة في مرتبة عامل⁽²⁾. من خلال الفعل الذي تقوم به الشخصية، والذي عده حدثاً، وهو تنقل الشخصية عبر

1- ينظر: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، م. س، ص 158-159.

2- سيمولوجية الشخصيات السردية، م. س، ص 57-58.

الحقل الدلالي داخل النص، "فالحديث يوجد عندما يتضافر عنصران: الشخصية من جهة والحقل الدلالي من جهة ثانية. فالفعل الصادر عن الشخصية يعد حدثاً في حدود أنه يقوم بتحطيم حاجز ما، أو يقوم بخرق قانون ما، أو يقوم بالخروج عن مألوف ما"⁽¹⁾. ويخلص بنكراد من خلال مناقشته لطروحات لوتمان إلى أن "الشخصية توجد في أساس تشكل النص كنص ذي مبنى، يضاف إلى هذا وجود بنية دلالية هي المبرر لوجود النص. فالشخصية ليست وليدة مستوى التجلي كما توهمنا بذلك القراءة العادية، بل توجد لحظة استشراف بنية مجردة تعود إلى نص ذي مبنى، أي يملك بعداً تصويرياً يعد معادلاً محسوساً لحد مجرد"⁽²⁾.

وبمناقشة آراء غريماس وبروب ولوتمان، يلاحظ أن الشخصية من دون الفعل تتحول إلى محض ديكورات داخل النص السردي، مثل أي مكان لا حياة فيه، أو مثل قطعة أثاث لا روح فيها، وعن طريق الفعل؛ فحسب، يتشكل الحدث والفضاء والحكاية بمجملها. فكل شخصية تختلف عن شخصية أخرى من خلال الأفعال التي توكل إليها وتقوم بها.

الشخصية في السيرة الشعبية

تتعدد الشخصيات في السيرة الشعبية، من خلال تمثيلات عدّة من الصعب حصرها - وسترد نماذج مختلفة منها في هذا الفصل -، إذ تختلف هذه الشخصيات عن بعضها إلى درجة التفاوت في الصفات والأشكال والأفعال الموكلة إليها، فضلاً عن طبيعة ولادتها وأصولها البشرية أو غير البشرية، فهناك "شخصيات كثيرة تظهر، وأخرى تختفي. وبما أن السيرة على صعيد المادة الحكائية تقوم

1- م. ن، ص 39.

2- م. ن، ص 69.

على الإطناب الذي تتولد من خلاله، وبشكل دائم، بنيات ووحدات حكاية جديدة، كان من اللازم أن تبرز وباستمرار شخصيات جديدة تتصل بإحدى تلك البنيات أو الوحدات. الشيء الذي دفعنا إلى اعتبار السيرة الشعبية، وبدون مبالغة، (امبراطورية للشخصيات)"⁽¹⁾. اعتبار سعيد يقطين هذا جاء بعد دراسة موسعة لعدد من السير الشعبية، وهو ما دفعه أيضاً لتقسيمها إلى أنواع كثيرة، تتفرع بدورها إلى تقسيمات أخرى.

تبدأ السيرة الشعبية من منطلقات عدّة، لكن في أغلبها تتمحور حول بطل رئيس تدور حوله أحداث السيرة، ففي "كل سيرة بطل شجاع يتمتع بقوى خارقة، لكن هذا البطل لا يتحرك بمفرده، بل نجده دائماً إلى جانبه شخصية مساعدة من قبيلته غالباً، فالى جانب عترة هناك شيبوب، وإلى جانب حمزة البهلوان عمر العيار، وإلى جانب الأميرة ذات الهمّة أبو محمد البطال. وإلى جانب الظاهر بيبرس الأسطى عثمان ثم جمال الدين شيحة، أما الملك سيف فتجد إلى جانبه مجموعة كاملة من الأولياء والجان والفرسان فضلاً عن الهدايا السحرية الكثيرة التي يحصل عليها. فالبطل، رغم قواه الهائلة، يتحرك مع قبيلته وأعوانه من المسلمين أو المؤمنين بدين التوحيد"⁽²⁾. وفيما يخص سيرة الملك سيف بن ذي يزن، فالشخصية الأقرب له؛ أمه قمرية، هي شخصية الشر الأولى التي تحاول قتله سبع مرات، على الرغم من مواجهته لهذا الشر بالطيبة والمحبة الدائمة. هذا الشر هو المحرك الرئيس في السيرة، فلولا له لما سُرد الملك سيف وهو طفل رضيع، وحتى بعد عودته، تدبّر أمه له المكيدة تلو المكيدة في محاولة منها للخلاص منه والاستيلاء على مملكته. لكن الملك سيف؛ مع هذا، لم يكن همه

1- قال الراوي، م. س، ص 92.

2- بنية السيرة الشعبية وخطابها الملحمي في عصر المماليك، د. طلال حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1999، ص 89-90.

الرئيس العودة للمملكة بقدر نشر ديانة التوحيد، وهذا هو الغرض الأساس من كتابة السيرة وروايتها، وهذا ما يؤكد الدكتور طلال حرب، إذ يشير إلى أن "البطل محور السيرة الشعبية وركنها الأساسي، اسمه عنوانها وحياته مجالها وموته نهايتها ومحط رحالها. ولكن يجب الانتباه إلى أن السيرة الشعبية ليس غرضها رواية قصة هذه الشخصية التي منحتها عنوانها ومعالمها، بل لها غرض آخر سياسي واجتماعي وديني"⁽¹⁾. وسيرة الملك سيف بن ذي يزن تؤكد هذا الكلام، فمع تعرفه على اسمه الحقيقي وإسلامه، ينطلق في مهمته لإنفاذ دعوى نوح (ع) وتحول المدن التي يمر بها من ديانات مختلفة، وثنية ومجوسية وعبدية حيوانات، إلى دين التوحيد على ملة إبراهيم الخليل (ع).

وعلى الرغم من طبيعة الملك سيف التي لا تختلف عن طبيعة أي إنسان آخر، إلا أنه يبقى بطلاً شعبياً، وهو "إنسان غير عادي، يولد ليؤدي مهمة معينة، وتعهده لها العناية الإلهية، وتوفر له من يعلم بأمره فينتظره ويؤمن المساعدة اللازمة له"⁽²⁾. وهذا ما يجعل الراوي يضيف عليه الكثير من الصفات التي تجعله متفرداً في عصره من جانب، وضمن سياق السيرة الشعبية من جانب آخر، فيلاحظ أن الاسم الذي أطلق عليه وهو طفل رضيع (وحش الفلا)، وهذا الاسم له دلالات عدة، ومن ثم عرف اسمه الحقيقي - وهو الذي لم يُسم قط - لكن الشيخ جواد يبلغه بأن اسمه سيف، فتجلى "الشخصية بعدة طرق الأولى في اسم الشخصية الذي يعلن عن الخصوصيات التي ستمنح له (لأن الاسم الخاص ليس مثالياً وغير وصفي). من هنا ينبغي أن نميز الأسماء الإستعارية للملهاة والإستحضر بالمحيط وأثر الرمزية الصوتية ويمكن لهذه الأسماء من ناحية

1- م. ن، ص 116.

2- م. ن، ص 119.

أخرى إما أن تقيم مع الشخصية علاقات تداولية محضة (الاسم يعين الخصوصية.....)، إما أن توجد مقحمة في السببية التركيبية للحكي (يتحدد الفعل بدلالة الاسم.....)⁽¹⁾. وليس اسم الملك سيف وحده يكون دالاً على شخصيته، بل هناك أسماء أخرى عديدة، سترد في هذا الفصل، مثل عابد النار، وعظمم خراق الشجر، ومسابق العيار، وغيرها الكثير. لكن أغلب هذه الأسماء تدل على الصفات وليس محض أسماء تُطلق على شخصيات السيرة.

من جانبها تفرد الدكتورة نبيلة إبراهيم صفاتٍ للشخصية في الحكايتين الخرافية والشعبية، فتري أن "البطل في الحكاية الشعبية تنمو شخصيته من الداخل، أي من داخل نفسه، على عكس بطل الحكاية الخرافية الذي تنمو شخصيته من الخارج، فالبطل في النمط الأول يحس بخطر يهدده، وهو يحاول أن يستكشف من داخله كنه هذا الخطر وعلاقته بمصيره، أما البطل في النمط الثاني، فهو وإن كان يشعر بالخطر الذي يهدده فإنه لا يواجهه إلا بمعونة القوى الخارجية والقوى السحرية"⁽²⁾. لكن هذا الفصل لا ينطبق على بطل السيرة الشعبية، فهو يجمع بين مهمات بطلي الحكاية الشعبية والحكاية الخرافية، ويقوم بمهماتهما معاً. فبطل السيرة الشعبية تنمو شخصيته من الداخل ومن الخارج، أي عن طريق مؤثراته النفسية والمؤثرات الخارجية التي تقع عليه أو يتعرض لها، وفي الوقت نفسه يستكشف بطل السيرة الخطر من داخله أولاً، ومن ثمّ يستعين بالقوى الخارجية والسحرية للخروج من المواقف الصعبة التي يقع فيها.

وتضيف إبراهيم أنه "ليست مهمة بطل الحكاية الشعبية في الحقيقة أن يتحرك بغير بصيرة، على نحو ما يفعل بطل الحكاية الخرافية، بل إن مهمته

1- مفاهيم سردية، م. س، ص 78.

2- قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، الدكتورة نبيلة إبراهيم، دار العودة، بيروت، د. ط، 1974، ص 124.

الاساسية تتمثل في أن يفتح عينيه وأذنيه لما يدور حوله. وهذه المهمة لا تجعل منه نمطا مسطحا، لا يحمل ملامح محددة، كما هو الحال بالنسبة لبطل الحكاية الخرافية، بل أنه نموذج جاد للإنسان الشعبي الذي يعيش الحياة الواقعية بكل ما فيها من آلام وآمال⁽¹⁾. كما أن "بطل الحكاية الخرافية يعيش تجاربه بدون عالم داخلي، ولا يتوقف نجاحه على خصاله، بل يتوقف على ظهور القوى المانحة والمساعدة. ومن هنا نرى أهمية ظهور القوى المانحة أو المساعدة، أو هما معاً، في الحكاية الخرافية، فالبطل بدونهما لا يستطيع أن يحقق أي فعل. وقد يجلس البطل في الحكاية الخرافية ليكي، ولكنه، إذ يفعل هذا، لا يثير في نفوسنا الإحساس بالألم، لأننا نعلم أن القوة السحرية ستظهر له اثر هذا البكاء، وتعيّنه في اللحظة التي توقف فيها عن الحركة"⁽²⁾. وهذه الصفات أيضاً، أي صفات بطلي الحكاية الشعبية والخرافية، يجمعها بطل السيرة الشعبية، لأنه يشبه الإنسان الشعبي لكنه في الوقت نفسه يتسلح بالقوى الخارقة والغيبات لإكمال رحلاته المتعددة. ويبدو هذا واضحاً في شخصية الملك سيف بن ذي يزن الذي يجمع هذه الصفات.

إلا أن هناك شخصيات أخرى تقترب وتبتعد عن هذه الصفات، ستبحث في هذا الفصل.

1 - م. ن، ص 125.

2 - م. ن، ص 125.

أنماط الشخصيات وأنواعها

يختلف تصنيف الشخصيات إلى أنواع بحسب المناهج والمدارس الأدبية المختلفة، فلكل منهج رؤية خاصة في نوع الشخصية وتشكلها، والكيفية التي يمكن أن تُقرأ بها، وهذا التصنيف يأتي انطلاقاً "من معايير لا حصر لها: من خلال طبيعة علاقتها بدائرة الأحداث (بطل، خائن)، أو انسجامها مع الأدوار التقليدية (المدّعي، العذول، الساذج، المرأة المغوية)، أو تمثيلها لبعض عوامل الاتصال (المرسل، الذات، الموضوع...)"، الخ.⁽¹⁾

لكن شخصيات السيرة الشعبية تختلف في بعض بنياتها عن شخصيات الأنواع السردية الأخرى القديمة منها والحديثة، لأنها شخصيات ذوات مدلولات مغايرة، فأغلب شخصيات السيرة تعيش أحداثاً سابقة تاريخها غير معلوم، مثل شخصية سيرة الملك سيف بن ذي يزن، التي بدأها الراوي بقوله: "إنه كان في قديم الزمان وسالف العصر والاولان"⁽²⁾، ربما لا يحيلنا هذا الزمن على فترة تاريخية معينة، لكن الشخصيات الرئيسة بحد ذاتها، من خلال مرجعيتها، تحيلنا إلى زمن ما يمكن إدراكه من خلال الوقوف على طبيعة الأحداث المؤثرة في منحى حياتها.

أنماط الشخصيات وأنواعها

قسّم بعض الباحثين الشخصيات السردية إلى أنماط، والبعض الآخر إلى أنواع. والاختلاف بين التقسيمين واضح، وهو أن الأول يبحث في طبيعة الشخصية داخل

1- معجم مصطلحات نقد الرواية، م. س، ص 114.

2- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 3.

العمل السردى، من حيث تأثيرها ومساحتها وطبيعة علاقتها مع الشخصيات الأخرى. في حين تبحث أنواع الشخصيات في مرجعية هذه الشخصيات فيما إذا كان لها أثر واقعي أو متخيلة من قبل الراوي، فضلاً عن أن هناك شخصيات وسطاً بين المرجعية والمتخيلة، سُمّيت بـ "شبه مرجعية"، ومن ثم قراءة هذه الشخصيات وعلاقتها بالشخصيات الحقيقية أو التاريخية والإضافات التي مُنحت لها لتناسب مع العمل السردى.

لكن هذه التقسيمات تفرض صعوبة في تحديد شخصيات السيرة الشعبية، لأسباب عدّة، منها صعوبة إحصاء الشخصيات وتحديد سماتها لكثرة أعدادها، وثانيها لتشابه عدد كبير منها في الصفات والسمات التي حاول الراوي إضفاءها عليها، "أما الصعوبة الحقيقية التي يفرضها تصنيف الشخصيات تكمن في الحيز (والوجود) الذي (للفاعل)، داخل كل قالب عاملي، أيّا تكن صيغة هذا القالب. من هو فاعل (بطل) سرد ما؟ أيكون أو لا صنف [كذا] متمايز [كذا] من الممثلين؟"⁽¹⁾، لهذا يختلف أبطال السيرة بحسب الجزء الذي يتحركون فيه، فمن كان بطلاً في مكان ما من أماكنها، ربما لا يكون كذلك في أماكن أخرى، لكن مع هذا هناك بطل واحد للسيرة ككل، وهو الملك سيف بن ذي يزن، الذي يشكل محور السيرة على مدى أجزائها الأربعة.

أنماط الشخصيات

يقسم الكاتب محمد معتصم الشخصيات السردية إلى ثلاثة أنماط، وهي:

- شخصية محورية.
- شخصية فاعلة ومتفاعلة.
- شخصية ملحقة.

1- النقد البنيوي للحكاية، م. س، ص 127.

وقد اعتبر الشخصية الأولى محورية لأنها تقوم بدور محوري؛ ومن ثمّ تكون محطّ أنظار الشخصيات الأخرى ومحورها وتدور في فلكها. مبيناً أنها بذلك تشكل عالماً مستقلاً بذاته، له محكي خاص به، وله أفعاله وأحداثه وشخصه⁽¹⁾.

ويضيف معتصم، إن الشخصية المحورية شخصية نواة. أي أنها مركز لتوليد الحكاية، سواء أكانت حكايات كبرى، أو حكايات صغرى. إنها بالفعل شبكة من العلاقات⁽²⁾.

ويمكن تلّمس الشخصية المحورية ممثلة في الملك سيف بن ذي يزن، الذي جعله الراوي مركز الحكاية وبطلها الوحيد، ومن ثمّ قسّم الشخصيات الأخرى إلى قسمين، الأول مساعدون له، يحاولون تقديم كل ما يمكنهم من أجل المحافظة على حياته أولاً وإنقاذه من كل ما قد يهددها، والثاني كأعداء له، يسعون للوقوف حائلاً في طريقه في سبيل عدم إنجاز المهام الملقاة عليه، والمهمة الأكبر وهي إنفاذ دعوى نوح (ع).

أما النمط الثاني من الشخصيات، الفاعلة والمتفاعلة، فهي مهمة في التنامي السردى؛ بحسب وصف معتصم لها، و"لها وظائف فعلية في بناء الحكاية لكن ليست شبكة من العلاقات. أي ليست موسعة ومحورية بالدرجة الكافية لتكون نواة تجمع خيوط الحكاية"⁽³⁾. وهذه الشخصيات تنجز مهامها داخل الحكاية، إلا أنها لا تتميز بتلك الإحاطة والشمولية التي تختص بها الشخصية المحورية. وهي قابلة للتطور والنماء. ومن قراءة سيرة الملك سيف بن ذي يزن يتبين أن هناك

1- ينظر: بنية السرد العربي... من مساهمة الواقع إلى سؤال المصير، محمد معتصم، الدار العربية للعلوم

ناشرون - بيروت، ودار الأمان - الرباط، ومنشورات الاختلاف - الجزائر، ط 1، 2010، ص 121.

2- م. ن، ص 122.

3- م. ن، ص 122.

أعداداً لا يمكن حصرها من الشخصيات تنتمي لهذا النمط، تبرز بعض شخصيات الجان، مثل عاقصة وعيروض، ومن ثم الأولياء الذين يعملون طوال السيرة من أجل مساعدة الملك سيف والحيلولة دون القضاء عليه من قبل أعدائه، وأولهم الخضر (ع) ومن ثم الشيخان جياذ وعبد السلام، وبعض الحكماء والسحرة، مثل الحكيمة عاقلة ويرنوح الساحر وإخميم الطالب وغيرهم الكثير.

ويبرز نمط ثالث أسماه معتصم بـ "الشخصيات الملحقة"، وهي التي لا يمكنها التطور في حدود العمل المقترح⁽¹⁾. يُدخل الراوي هذه الشخصيات بين ثايات السيرة من بدايتها وحتى نهايتها، وتكون في أغلبها مساعدة لمرة واحدة، ومن ثم تموت أو تختفي من السيرة، وأيضاً هناك بعض الأعداء الذين يقابلهم الملك سيف في رحلاته، وتنتهي حياتهم بعد أول مواجهة معه. ومن هذه الشخصيات سطيح الكاهن، طائر الشمردل، أم القياس، الحصان الخشب، وغيرهم.

من جانب آخر يقسم الكاتب نذير جعفر الشخصيات إلى مركبة "دينامية"، وهذه الشخصيات "تمتاز بالتحويلات الدرامية والتراجيدية التي تطرأ على سلوكها وأفعالها ومواقفها داخل البنية الحكائية، فتتقلها من حال إلى آخر، وتقذف بها في أتون التناقضات الحادة مع نفسها والعالم من حولها"⁽²⁾. والشخصية المركبة لا تختلف عن تسمية معتصم "المحورية"، إلا أنه لم يقل بأنها الشخصية التي تتمحور حولها الحكاية، بل يمكن أن تكون هناك أكثر من شخصية مركبة في العمل، في حين يسميها الدكتور عبد الملك مرتاض "الشخصية المدورة"، أو المكثفة بحسب مصطلح فوستر الذي أخذه منه تودوروف وديكرو، على حدّ تعبيره، وهي "تلك المركبة المعقدة التي لا تستقر على حال، ولا تصطلي لها نار،

1- م. ن، ص 123.

2- بنية الخطاب السردي.. مقاربات نقدية في الرواية العربية السورية، نذير جعفر، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2010، ص 53.

ولا يستطيع المتلقي أن يعرف مسبقاً ماذا سيؤول إليه أمرها، لأنها متغيرة الأحوال، ومتبدلة الأطوار؛ فهي في كل موقف على شأن. فعنصر المفاجأة لا يكفي لتحديد نوع الشخصية؛ ولكن غناء الحركة التي تكون عليها داخل العمل السردى، وقدرتها العالية على تقبل العلاقات مع الشخصيات الأخرى، والتأثير فيها؛ فإذا هي تملأ الحياة بوجودها، وإذا هي لا تستبعد أي بعيد، ولا تستصعب أي صعب، ولا تستمرئ أي مر... إنها الشخصية المغامرة الشجاعة المعقدة، بكل الدلالات التي يوحى بها لفظ العقدة، والتي تكره وتحب، وتصعد وتهبط، وتؤمن وتكفر، وتفعل الخير كما تفعل الشر؛ تؤثر في سوائها تأثيراً واسعاً⁽¹⁾. ويلاحظ أن هذه الشخصية المدورة لا تختلف كثيراً عن الشخصية المحورية، ومن ثم هناك الشخصيات المسطحة، بحسب أنماط مرتاض، وهي الشخصية البسيطة التي تمضي على حال لا تكاد تتغير ولا تبدل في عواطفها ومواقفها وأطوار حياتها بعامية⁽²⁾. وربما تجمع الشخصيات البسيطة نمطين من الشخصيات التي حددها معتصم، وهي الفاعلة والملحقة، فهناك بعض الشخصيات الفاعلة لا تتغير على مسار السيرة، مثل شخصية عاقصة، أخت الملك سيف بالرضاعة، فحدود شخصيتها معروفة منذ ظهورها في السيرة، ولم تتغير حتى بعد زواجها من عيروض وولادتها لابنهما عفاشة، الذي سئى أنه سيتغير بعد سنوات من ولادته عندما يكتشف أنه يمتلك صفات خارقة تفوق ما يحملها أي جان موجود في السيرة.

لكن "تقسيم الشخصيات إلى مسطحة ومستديرة، اعتماداً على كونها ثابتة أو قابلة للتغير، قد يفسح مجالاً لفهم التفاعل بين الشخصية والعالم التخيلي

1- في نظرية الرواية، م. س، ص 101.

2- ينظر: م. ن، ص 101.

على نحو أكثر مرونة"⁽¹⁾. وهذا التفاعل بين الشخصيات سمح للراوي بتقديم شخصيات غير مرجعية، بعضها استند في تشكيلها إلى اسم أطلق في أحد كتب التاريخ، أو في بعض الكتب المقدسة، مثل ما شكّل الراوي جنساً مختلفاً يجمع بين البشر والكلاب وأسماءهم "الكليبيون". ويرى تودوروف أننا "نقابل الشخصيات التي تبقى غير متغيرة على امتداد الحكّي (قارة) والتي تتغير (الحركية) كما لا يجب الاعتقاد بأن الأولى هي خاصيات حكي أكثر بدائية من الثانية. لأننا غالباً ما نصادفهما معا في الآثار نفسها هناك حالة خاصة للشخصية الثانية: ما نسميه نماذج: ليست النعوت هي التي تبقى متماثلة فقط ولكنها قليلة للغاية وغالباً ما تمثل أعلى درجة الصفة الإيجابية أو السلبية"⁽²⁾. ومن المحتمل أن الراوي أضاف النعوت والصفات المركبة للشخصيات لتعقيدها بشكل واضح، لأن هذا التعقيد يمنحه حرية أكثر في حركة الشخصيات وحرية في إضافة السمات لها من أجل الإيغال في التعجيب، وجعلها مخلوقات طيّعة في البنية السردية، و"يقصد بمعيّار تعقيد التشخيص نمط الشخصيات المعقدة التي ترجع أفعالها وتصرفاتها إلى مجموعة متداخلة ومركبة من الدوافع والانفعالات المتناقضة، بما يجعلها عرضة لتغيرات حاسمة. ومعنى ذلك أن الشخصيات الرئيسية تمثل نماذج إنسانية معقدة وليست نماذج بسيطة، وهذا التعقيد هو الذي يمنحها القدرة على اجتذاب القارئ"⁽³⁾.

من جانب آخر هناك شخصيات بسيطة "سكونية" أو كما تسمى أيضاً شخصيات سطحية، "تظل ثابتة على مواقفها، لا تتطور. وتغلب عليها وجهة النظر الأحادية إلى نفسها وإلى العالم من حولها، فتجنبها الوقوع في التناقض،

1- نظريات السرد الحديثة، م. ن، ص 153.

2- مفاهيم سردية، م. س، ص 75.

3- تحليل النص السرد، م. س، ص 56.

والتردد، والإقدام، والإحجام"⁽¹⁾. فضلاً عن وجود شخصيات "ثانوية (خيطية)، تكتفي بدور الربط، وملء الفراغ بين مسافة سردية وأخرى"⁽²⁾. إذ ينهض هذا النمط من الشخصيات بأدوار محددة مقارنة بالشخصيات الرئيسة، وغالباً ما تكون هذه الشخصيات صديقة للبطل، تظهر في مشهد واحد أو عدة مشاهد، لكنها لا تقوم إلا بأفعال بسيطة رابطة بين حدث وآخر، ومن ثم تختفي من النص، وقد "تقوم بدور تكميلي مساعد للبطل أو معيق له. وغالباً ما تظهر في سياق أحداث أو مشاهد لا أهمية لها في الحكى. وهي بصفة عامة أقل تعقيداً وعمقاً من الشخصيات الرئيسة، وترسم على نحو سطحي، حيث لا تحظى باهتمام السارد في شكل بنائها السردية، وغالباً ما تقدم جانباً واحداً من جوانب التجربة الإنسانية"⁽³⁾.

تختلف تسميات أنماط الشخصيات السردية بين ناقد وآخر، لكنها في النهاية أسماء لأنماط واحدة، فالرئيسة والمحورية والمدورة وغيرها أسماء للنمط نفسه، كذلك الثانوية والسكونية والبسيطة والمسطحة أسماء للنمط نفسه من الشخصيات غير الرئيسة في النص السردية.

أنواع الشخصيات

أشير في بداية حديثنا في هذا الفصل إلى أن الشخصيات تقسم لأنماط، كذلك هناك أقسام أخرى للشخصيات تسمى "أنواع الشخصيات"، ويبرز هذا التقسيم في السيرة الشعبية أكثر من النصوص السردية الأخرى، لأنها تتضمن أعداداً هائلة من الشخصيات من الصعب حصرها وإحساؤها من دون أن تُرجع كل شخصية لنوع ما.

1- بنية الخطاب السردية، م. س، ص 54.

2- م. ن، ص 55.

3- تحليل النص السردية، م. م، ص 57.

يقسم سعيد يقطين شخصيات السيرة الشعبية إلى أربعة أنواع: شخصيات مرجعية، شخصيات شبه مرجعية، شخصيات تخيلية، وشخصيات عجائبية⁽¹⁾. في حين يقسم فيليب هامون الشخصيات إلى: شخصيات مرجعية، شخصيات إشارية، وشخصيات استذكارية⁽²⁾. أنواع هامون هذه لا تختلف كثيراً عن أنواع يقطين، إلا أنه لم يذكر الشخصيات العجائبية لأنه لم يكن معنياً بها في دراسته. من جانبه يقسم نذير جعفر الشخصيات إلى واقعية "مشروطة بظرفها النموذجي، ومعبرة عنه. وغالباً ما تحاكي مشكلات زمنها، وتحيل عليها"، وشخصيات مرجعية: "(تاريخية، دينية، سياسية، علمية، أدبية، أسطورية) لها حضورها في الوعي الجمعي، وتأثيرها المسبق على التلقي وتوجيه مسار القراءة"، وشخصيات فانتازية (عجائبية): "تتميز بالخروج الخارق على قوانين الواقع المألوف، وإثارة الحيرة والتردد، والشك، والدهشة، والفضول لدى البطل، والقارئ المتماهي به، لمعرفة ما إذا كان الذي يحدث له وأمامه حقيقة أو توهما؟ وغرائبية تحفز مخيلة القارئ، وتمنحه مفاتيح تفسيرها العقلي والمنطقي"⁽³⁾. لكن النوعين الأولين اللذين ذكرهما نذير جعفر يتداخلان مع بعضهما، وغالباً ما يشتركان بنوع واحد هو الشخصيات المرجعية عند أغلب النقاد والباحثين، لأن الواقعية في النص السردي هي مرجعية بشكل أو بآخر.

الشخصيات المرجعية

بُنيت السيرة الشعبية؛ كما أشير سابقاً، حول شخصيات تاريخية مرجعية، مثل سيرة عنتر بن شداد والظاهر بيبرس وغيرهما، ويقف الملك سيف بن ذي يزن في مقدمة هذه السيرة لتواتر الروايات التي ذكرته في الكتب العربية القديمة؛

1- ينظر: قال الراوي، ص 95-99.

2- ينظر: سمبولوجية الشخصيات الروائية، ص 35-37.

3- ينظر: بنية الخطاب السردى، م. ص، ص 55-57.

وقد ذُكرت بعض هذه الروايات في التمهيد، وستُذكر في الملحق الخاص بالملك سيف في كتب التاريخ. ومن خلال هذه الكتب فإن الملك سيف شخصية وجدت قبل ولادة النبي محمد (ص) بمدة ليست طويلة، لكن مع هذا اختلفت هذه الروايات في طبيعة هذه الشخصية وكيفية تشكّلها وبطولاتها وحياتها ووفاتها.

يُعرّف فيليب هامون الشخصيات المرجعية بأنها "شخصيات تاريخية (.....)، شخصيات أسطورية (.....)، شخصيات اجتماعية (.....). تحليل هذه الشخصيات على معنى ممتلئ وثابت حددته ثقافة ما، كما تحليل على أدوار وبرامج واستعمالات ثابتة. إن قراءتها مرتبطة بدرجة استيعاب القارئ لهذه الثقافة (يجب أن نتعلمها ونتعرف عليها). وباندماج هذه الشخصيات داخل ملفوظ معين، فإنها ستشتغل أساساً بصفاتها إرساء مرجعياً يحيل على النص الكبير للإيديولوجيا والكلشيهات أو الثقافة"⁽¹⁾. ومن الملاحظ أن هامون يؤكد على إرجاع الشخصيات المرجعية لفكرة الأيديولوجيا والمرجعيات الثقافية بعيداً عن مرجعيتها التاريخية، وهو بذلك يفكر بالعمل الروائي بالدرجة الأولى وليس السيري. لكنه في الوقت نفسه يعود للشخصيات الثقافية من جديد بما أسماه "فئة الشخصيات الإشارية"، وهي نوع من الشخصيات التي تتضح فيها شخصية المؤلف وإسقاطاته الثقافية والأيديولوجية، فهي "دليل على حضور المؤلف أو القارئ أو من ينوب عنهما في النص: شخصيات ناطقة باسمه، جوقة التراجيديا القديمة، ويكون من الصعب أحياناً الإمساك بهذه الشخصيات"⁽²⁾. وقبل الانتقال للشخصيات المرجعية في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، سنورد

1- سميلوجية الشخصيات الروائية، م. س، ص 35-36.

2- م. ن، ص 36.

بعض الشخصيات الإشارية التي ذكرها الراوي، فهي تمثل مرجعية من جانب وإشارية من جانب آخر، لأن الراوي لم يذكرها عبثاً، بل أدخل شخصيات حقيقية كانت في عصره، أو قرية منه، ولسبب ما نجده قد اتخذ منها موقفاً سلبياً، فقد عمل على وصفها بصفات تُعدُّ سيئة، بحسب ثقافة ذلك العصر، وبعض الشخصيات لم يقدم وصفاً لها، بل تركها عائمة.

تبرز البنية الثقافية للراوي من خلال بعض الأسماء التي ذكرها في طيات السيرة، فقد ذكر، وهو يسرد قصة الحكيمة عاقلة في محاولتها لإخفاء الملك سيف من حكماء مدينة قيمر بعد أن عرفوا أن غريباً دخل مدينتهم:

"فالتفت الحكيمة عاقلة إلى بنتها وقالت لها: قومي إلى خالد العبادي جارنا وقولي له هل عندك سمكة تجعلها لنا طعاماً فإن عندنا ضيوفاً كراماً لا يأكلون بقرًا ولا أغناماً، فقامت طامة وعادت بالصيد ومعه سمكة كبيرة وقال: يا حكيمة وحق زحل ما عندي غيرها فقالت إنها مليحة ثم أعطت له درهما ومضى الصيد لحاله"⁽¹⁾.

لا يتناسب اسم خالد العبادي مع أسماء السيرة التي كانت في أغلبها تناسب فترتها التاريخية من جهة، والتركات الثقافية التي حاول الراوي استغلالها، مستعيناً بالكتب القديمة والنص القرآني وبعض الحكايات الشعبية والخرافية حينها، لكنه أدخل هذا الاسم لمعرفة سابقة به، محاولاً جعله يدين بعبادة زحل، على الرغم من أن سكان مدينة قيمر يعبدون كتاب النيل منذ قرون طويلة، على حد وصفه.

كما يورد الراوي اسماً آخر يدل على ثقافته الخاصة، وهو شخصية عبود خان، الذي ورث الخاتم المطلسم عن والده كالوت خان، وكان يعلم أن هناك شخصاً على خده شامة خضراء سيأتي ويأخذ منه الخاتم ويقتله بعد ذلك:

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 72.

"وأما العساكر فإنهم أخذوا الملك سيف وهو مكتوف اليدين وقدموه إلى ملك المدينة وهو رافضي أعجمي اسمه عبود خان فلما أوقفوا الملك سيف قدامه ونظر وجهه ورأى الشامة والخال على خدوده وهي صبي لا نبات بعارضيه صرخ عليه فلم يتزعزع الملك سيف منه ولا من صرخته"⁽¹⁾.

ومن الواضح أن هذه الشخصية لم تكن ضمن أصل السيرة، بل قام الراوي بإضافتها وحملها بمحمولات ثقافية خاصة، مثل اسمه "عبود" الذي لم يكن موجوداً خلال تلك الفترة، والثاني ديانتته، وهو الرافضي وعابد النار، ولم يحدد الراوي معنى "رافضي"، وهي تسمية جاءت متأخرة عن الملك سيف بقرون طويلة.

من خلال هذين النموذجين يمكننا فهم ما أسماه هامون "الشخصيات الإشارية"، وهي شخصيات تفسر محمولات الراوي الثقافية والأيدولوجية بشكل واضح. وهناك الكثير مثل هذه الشخصيات في السيرة الشعبية عموماً، وسيرة الملك سيف بن ذي يزن على وجه الخصوص.

أما "الشخصيات الاستذكارية"، فقد وصفها هامون من وجهة نظر سيميائية، من دون تحديد سماتها بشكل مفصل، قائلاً إن "ما يحدد هوية هذه الفئة من الشخصيات هو مرجعية النسق الخاص بالعمل وحده. فهذه الشخصيات تقوم داخل الملفوظ بنسج شبكة من التداعيات والتذكير بأجزاء ملفوظية ذات أحجام متفاوتة (جزء من الجملة، كلمة فقرة)، وتكون وظيفتها من طبيعة تنظيمية وترابط بالأساس. إنها علامات تنشط ذاكرة القارئ. بعبارة أخرى، إنها شخصيات للتبشير، فهي تقوم بنشر أو تأويل الأمارات"⁽²⁾، وهي تشبه الشخصيات التي

1- م. ن، ج 1، ص 99.

2- سمبولوجية الشخصيات الروائية، م. س، ص 36-37.

أسماءها نذير جعفر "الشخصيات الخيطية" التي تكتفي بدور الربط، وملء الفراغ بين مسافة سرّية وأخرى.

أما الناقد سعيد يقطين فيقدم ثلاثة أنواع من الشخصيات: أوّلها المرجعية "التي تحيل إلى بعض الحقب التاريخية، والتي نجد العديد من المصنّفات تتناولها بطريقة أقرب، أو أبعد من طريقة تناول السيرة إياها. وهذا النوع من الشخصيات قابل للإدراك، وإعادة التشكيل من خلال المقارنة مع ما تقدمه لنا المصنّفات التاريخية المختلفة. وهناك من جهة ثانية العديد من الشخصيات (التخييلية) التي ساهم الراوي في تشكيلها وإضفاء طابع الحياة عليها بجعلها تعيش الشخصيات المرجعية، أو تعيش إلى جانبها. وإذا كان للنوع الثاني الكثير من الملامح (الواقعية) التي تجعله قابلاً للتصور، فهناك نوع ثالث من الشخصيات يختلف اختلافاً جوهرياً عن السابقين. إنها الشخصيات (العجائية) ذوات الملامح المفارقة لما هو قابل للإدراك أو التصور وذلك لكونها مباينة لما هو مرجعي أو تجريبي، الشيء الذي يجعلها قابلة للتمثل أو التوهم"⁽¹⁾.

ويضيف يقطين في تعريفه للشخصيات المرجعية، إننا "نسم بعض الشخصيات بأنها مرجعية لإمكاننا تكوين فكرة عنها خارج السيرة الشعبية. ومعنى ذلك أن الراوي استقاها من عوالم نصية أخرى (كتابية- شفاهية) ووظفها في سيرته الشعبية، محافظاً على بعض ملامحها المرجعية، ومانحاً إياها رنة أخرى"⁽²⁾.

1- قال الراوي، م. س، ص 92-93.

2- م. ن، ص 95.

الملك سيف بن ذي يزن

سيرة الملك سيف بن ذي يزن تضم على العديد من الشخصيات المرجعية، أولها شخصية الملك سيف التي ذُكرت في كتب التاريخ العربية، فسيف كان ملكاً من ملوك اليمن قبل الإسلام، ومات قبل البعثة النبوية. لكن الراوي سعى لبناء شخصية الملك سيف بناءً مغايراً، أولاً ولادته غير الطبيعية من ذي يزن، الملك الذي كان يتباهى بملكه وعساكره الذين لا يُحصون، وأمه قمرية التي أرسلها الملك سيف أرعد في محاولة منه لقتل ذي يزن بعد أن استولى على أرضه وبنى مدينة حمراء الحبش، وبعد أن نجحت قمرية بقتل الملك ذي يزن، كان عليها الخلاص من ابنها الذي سيأخذ منها المملكة التي استولت عليها:

"ولما أن توفي الملك ذو يزن وفاتت وفاته سبحانه من يدوم وعزه [كذا] وبقاؤه تولت الجارية الخبيثة قمرية الخائنة الردية، على المملكة وحكمت وأمرت وولت وعزلت مدة من الزمان، وهي على ذلك الأمر والشأن إلى أن كملت أشهرها وجاء وقت ولادتها، فجاءها الطلق، بإذن خالق الخلق فوضعت غلاماً ذكراً كأنه البدر إذا بدر في ليلة أربعة عشر على خده شامة خضراء"⁽¹⁾.

أولى علامات شخصية الملك سيف شامته الخضراء التي ستكون سبباً في تشرده وعذاباته الطويلة قبل أن يسيطر على أغلب الممالك التي يمر عليها ويكون أكبر مملكة تنتشر في أغلب البقاع المحيطة به، والبعيدة عن مملكته أيضاً. لكن قمرية تحاول قتله سبع مرات، المرة الأولى بعد أيام قليلة من ولادته:

"وبعد ذلك وقفت تسمع ما يجري بينهم، من الأمر والشأن وإذا بالوزراء وأرباب الدولة تسمعهم، يقولون: جئت أيها الملك السعيد إلى مملكة والدك يا سيد ونحن لك من جملة العبيد كل ذلك يجري، وقمرية تسمع وقلبها كاد أن

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 26.

[كذا] ينقطع، وبعد ذلك أخذته ودخلت به القصر وهي في هموم ما لها حصر، وكادت تنفطر من البكاء والقهر فوضعتة على الأرض وقامت على أقدامها [كذا] وأخذت قطعة سلاح، بيدها وهي مشط من نصف سيف وقد منع الله من قلبها الفزع والخوف، ورفعت يدها اليمنى بالسلاح وأمسكت رأسه بيدها الشمال وأرادت أن تضربه، على رقبته لترميه من جثته وإذا بيدها قد يست بأمر الله تعالى، لأمر يريده الله وهو طول عمره وبقائه [كذا] والداية دخلت عليها وصارت، قدامها وهي تعالج يدها لتقتل ولدها⁽¹⁾.

كانت هذه الحادثة البداية التي غيّرت من مجرى حياة الملك سيف، وهي ما أسماها بروب "دائرة فعل الشرير"، التي عدّها الدائرة الأولى من دوائر الشخصية في الحكاية الخرافية. إلا أن قمرية حاولت التخلص من جديد؛ بعد هذه الحادثة، من ابنها فرمته في غابة بعيدة عن مدينته، لترضعه الغزالة ومن ثم يجده الصياد الذي يذهب به إلى الملك أفراح ليعيش في مملكته ويتزوج من ابنته شامة، وتلتقي "الشامتان" وتحقق نبوءة نوح (ع)، التي تقول إن التقاء الشامتين يكون إيذاناً لزوال مملكة السودان:

"فقال الحاجب: يا ملك الزمان إن الملكة دهشانة وضعت فلما سمع الملك ذلك الكلام، أخذه الفرح والابتسام وقام ودخل على زوجته، من وقته وساعته فلماذا هي ولدت بتاً ذات حسن وجمال، وكأنها البدر التمام على خدها خال مثل الذي على خد الغلام، (... ..)، فقال الملك أفراح وما شأنك أيها الحكيم القمقار وما جرى عليك من الأخبار، فقال: هذا كله من فعلك ومن مخالفتك ولا تسمع مني نصيحة ولا تفعل إلا كل قبيحة، وأنا أقول لك أقتل هذا الغلام. ولا تبقى فأننا لا أريده، ولا أشتهيه، فقال الملك: وما السبب في ذلك

الشان، يا حكيم الزمان، فقال له: أعلم يا ملك متى اقترنت هاتان الشامتان على هذين الخدين نفذت دعوة نوح عليه السلام، وصارت السودان عبيداً وخدم [كذا] لأولاد إبنه سام فبشر بلاد الحبشة والسودان بالخراب والدمار وينقلع منها الآثار وأنت إن لم تقتل هذا الغلام وتسقيه كأس الحمام فاقتل بنتك والسلام وتستريح من التعب والملام" (١).

اشتركت قمرية مع حكيمي الملك سيف أرعد، سقرديس وسقرديون، في بناء شخصية الملك سيف بسبب تشرده من مكان لآخر، فبعد ولادة شامة ورؤية الشامتين على خدي شامة والملك سيف، تبدأ رحلة ثانية مع الجان، فتأتي أم عاقصة لتأخذه وترضعه مع ابنتها، وبعد ثلاث سنوات تعيده لمدينة الملك أفراح، فيشب على الفروسية والمبارزة منذ أن كان عمره سبع سنوات، لكن الملك أفراح يرسله مع عظمم خراق الشجر، ما أن يبلغ أربعة عشر عاماً. وقد سمي خراق الشجر لأنه كان يرمي الرمح وهو راكب على حصانه فيشق نصفين مهما كان هذا الشجر كبيراً وصلداً، لكن سيفاً يتفوق على عظمم في خرق الشجر حتى أن عظمم يرتاب منه لقوته التي لم يمتلكها أحد من قبل:

"(قال الراوي) فلما نظر خراق الشجر تلك الفعال أخذته الحيرة والانذهال وتعجب من هذه الأعمال فرمى تاجه من على رأسه وقلع نعليه من رجليه ولطم على رأسه حتى تقععت جملة أضراسه ولطم يديه على خديه حتى برز الدم من عينيه وامتلاً بغضب شديد ما عليه من مزيد وشخر ونخر وسب الشمس والقمر. وقال يا زحل هذا ولد زنا وتربية خنا وقد ربي في أرضنا وبلادنا ثم إنه التفت إلى وحش الفلا في الحال وهو لا يعي ما يقول ولا ما قال من شدة ما نزل عليه من الغيظ والخيال. وقال له: ما أدراك لعلك تكون أنت الذي على يدك

إنقاذ [كذا] دعوة نوح عليه السلام واعلم يا غلام أن هذه الأرض ما هي أرضك ولا أرض أهلك ولا جدودك من قبلك" (١).

مثلما ساهمت محاولة قتل قمريّة في تشكّل شخصية الملك سيف وهو طفل، ساهم عظمم في تشكّله مرة أخرى بعد طرده، فلو بقي الملك سيف مع عظمم لما حصل على السوط المطلسم، ولم يذهب في تيهه ليصل إلى مدينة الملك أفراح مرة أخرى ويجد حفل زفاف الملكة شامة على المختطف الأقطع، ومن ثمّ تبدأ رحلته بحثاً عن كتاب النيل، التي شكّلت المحور الأهم في السيرة، ليسيّطر بعد ذلك على مملكة إثر أخرى، ومدينة بعد مدينة، وبعد أن ينشر دين التوحيد يسلم كل ما ملكت يده لأولاده ويعتكف حتى يوم وفاته:

"(قال الراوي): ولما أصبح الصباح وأضاً [كذا] بنوره ولاح نزل الملك إلى الديوان ودعا بولده مصر فلما حضر أجلسه مكانه على التخت وقال له أجلس على ذلك التخت وقال أنت أحق به وأولى عليك بالعدل والإنصاف وتجنب الجور والإسراف فقال له يا أبي سمعاً وطاعة وجلس مكان أبيه واتخذ له جنداً غير الدولة الأولى وأما أبوه فإنه قال له يا ولدي أنا أريد أن أسكن الجبل وأعبد الله تعالى فيه وإن شيخي الخضر عليه السلام سماني الجيوش لكثرة ما جمعت من الجيش وقد أمرني بالعبادة هناك وأنا أدعوك بالنصر والتأييد ثم أن الملك ضم ولده إلى صدره وقد تودع منه بأحسن وداع وكذلك ولده مصر وبكى على فراق أبيه فقال له لأي شيء تبكي ها أنا في الجبل أعبد الله القديم وأنت تحكم على الدول هذه فإذا اشتقت إليّ فاصعد إليّ وزرني فما هناك ما يمنعك عني فقال له مصر يا أبي سمعاً وطاعة" (٢).

1- م. ن، ج 1، ص 40.

2- م. ن، ج 4، ص 228.

"تودع من ابنه والحاضرين وسكن هذا الجبل الذي خلف القلعة يعبد الله تعالى هو ومن الناس الذين من أقرانه وهم من الملوك والحكماء الذين تبقوا معه والملك مصر حكم مصر وأطاعته الولاية برأً وبحراً. وكذلك دمر أطاعته الولاية برأً وبحراً وارتاحت الناس وأما الملك سيف ومن معه فأقاموا يعبدون الله تعالى أتاهم هازم اللذات ومفرق الجماعات وعند وفاة الملك سيف حضره ولده مصر وواراه في التراب وكتب على قبره هذا قبر الملك الجيوشي رحمة الله تعالى عليه وعلى من مضى من أموات المسلمين وأقام مصر يحكم بالعدل والإنصاف إلى أن نزل به كأس الحمام سبحانه من لا يموت وهو الدائم على الدوام"⁽¹⁾.

يلاحظ من خلال مجرى حياة شخصية الملك سيف منذ ولادته في بداية السيرة حتى وفاته في آخر صفحة منها، أنه ولد ليكون بطلاً، ومن ثمّ تميزه بعلامات وصفات خاصة. "وهي جميعاً توحى إلى نوع الأفعال التي يمكن أن يقوم بها على طول السيرة، أو يتم بواسطتها التعرف عليه. وهي من هذه الناحية تقترن بالاسم اقتراناً بيناً"⁽²⁾. فالاسم الأول الذي أطلق عليه من قبل الملك أفرح (وحش الفلا) كان مطابقاً لحالته وهو طفل رضيع، ومن ثمّ بعد تشرده من عظمم خرق الشجر، لحين لقائه بالشيخ جواد الذي أخبره بأن اسمه الحقيقي هو (سيف). ويشير سعيد بن كراد؛ نقلاً عن يوري لوتمان، أن "بطل الحكايات العجيبة مثلاً لا يشكل في الوضعية الابتدائية جزءاً من العالم الذي ينتمي إليه: إنه مطرود ومدان لأنه لم يظهر على طبيعته الحقيقية، ثم يقوم بتجاوز الحدود الفاصلة بين (هذا العالم) و(ذاك العالم)"⁽³⁾.

1- م. ن، ج 4، ص 295-296.

2- قال الراوي، م. س، ص 121.

3- سيملوجية الشخصيات السردية، م. س، ص 56.

لم تكن شخصية الملك سيف عجيبة بحد ذاتها، ولم تقم بأفعال عجيبة، فعجائبيتها تنبع من أنها وضعت في أحداث لم يكن لها يد فيها، لكن رُسمت من أجلها منذ يوم ولادتها وحتى وفاتها، ومن ثمَّ سخرت لها جميع الطاقات والشخصيات العجيبة والجان من أجل إكمال مهمتها التي ولدت من أجلها، لهذا فإن مصدر العجب في هذه الشخصية "ينطلق في الأساس من وجودها وسط أحداث فوق طبيعية، وخضوعها للاصطدام بكائنات عجيبة، واقتحام عوالم غير مألوفة، تثير الحيرة والتردد؛ ومن ثم اندماجها مع كل هذه المؤثرات، دون أن يخل وجودها- بوصفها تحمل بُعداً واقعياً"⁽¹⁾. فضلاً عن أنها تميزت بصفات خاصة من أهمها القوة الخارقة، إذ استطاع أن يقابل أكثر من جيش لوحده، ويهزم كائنات خارقة، مرةً بسبب قوته المفرطة، وأخرى بسبب الأدوات المساعدة العجيبة التي بحوزته، وثالثة بمساعدة كائنات خارقة وعجيبة. لهذا تميزت هذه الشخصية بعلاقتها بالشخصيات الأخرى، البشرية وغير البشرية، وتشير نورة العنزي إلى استمرارية الشخصية البطلة على مستوى السرد، لذا فإن كل الأحداث المسجلة لها مرجع واحد، هو هذه الشخصية. فهي إما صانعة للحدث بنفسها، أو مشاركة لصنعه مع غيرها، أو متلقية (متفرجة)، أو هي بذاتها موضوع لحدث ما⁽²⁾.

أما الميزة الثانية، التي حددتها العنزي فهي وضعيتها في النص السردى، وحصرتها في جملة نقاط، منها:

1. إن شخصية البطل شخصية باحثة ومغامرة، تضعها فكرة النص السردى في رحلة مباشرة أو غير مباشرة، للدخول في عوالم العجائية.

1- العجائبي في الرواية العربية، م. س، ص 42.

2- ينظر: م. ن، ص 123-124.

2. تتميز هذه الشخصية بالاندفاعية والفضول، وهذا يسهم في اختراقها

للعوالم العجائية، والدخول في أبوابها المغلقة.

3. افتراض (تية) الشخصية البطلة؛ وهذا بدوره أدى إلى حاجتها للشخصية

المرشدة، بوصفها وسيطاً يتمتع بصفات خارقة، يكون دليل البطل في

رحلته داخل العوالم العجائية⁽¹⁾.

هذه الصفات جعلت من الملك سيف شخصية عجيبة، فمهما حاول

الأعداء القضاء عليه، يهبُّ بالدعاء إلى الله، وبمجرد أن ينتهي من دعائه حتى

تأتيه النجدة مباشرة، ويستمر في رحلاته وحروبه من دون أن يخسر شيئاً، بل مع

كل حرب يحصل على أصدقاء ومساعدين جدد، ووسائط عجيبة، وممالك

تدخل تحت حكمه. وخلال حياة الملك سيف في مرويّات السيرة، فقد أسندت

له وظائف متعددة، منها إصلاح الممالك، وتغيير ديانتها، ومن ثمّ إحلال العدل

فيها، وهذه الوظائف والأدوار "لا تسند إلى الشخصيات الأخرى، وغالباً ما تكون

هذه الأدوار مثمنة (مفضلة) داخل الثقافة والمجتمع"⁽²⁾.

الخضر

من الشخصيات المرجعية المهمة في سيرة الملك سيف بن ذي يزن،

شخصية الخضر التي كانت حاضرة على امتداد السيرة، فقد أوقف الراوي هذه

الشخصية لمساعدة الملك سيف في أصعب المآزق التي مرَّ بها. وعلى الرغم

من أن الراوي لم يعطِ أي تفصيل عن طبيعة هذه الشخصية، أو صفاتها، إلا أنه

أحضره في السيرة بمختلف المواقف، فمرة يأتي كحلّم، وأخرى عن طريق

1- م. ن، ص 124.

2- تحليل النص السردى، م. س، ص 53.

وسيط، وثالثة يكون حضوره مباشراً، وفي كل هذه الحالات يكون مدافعاً عن الملك سيف أو مساعداً له.

يظهر الخضر في أغلب الأحيان حين يقع الملك سيف في مأزق لا يستطيع الخلاص منه، مثلاً عندما ألقى الملك عبود خان القبض عليه بعدما وصل لمدينته، وخوفاً منه أن يأخذ الخاتم المطلسم، أمر قبطاناً عنده اسمه عبد نار أن يقيّد الملك سيف ويضعه في كيس ومن ثمّ يُلقيه في البحر، إلا أن الملك سيف فوجئ بالقبطان وهو يعتذر منه باكياً، ويربط شخصاً غيره ويرميه في البحر:

"وإذا بالقبطان نازل وهو يبكي بكاء [كذا] شديد [كذا] ما عليه من مزيد وتقدم إلى الملك سيف وقبل رأسه وحله من كتافه وشداده وكذلك فك قيده من رجليه وصار يقبله ويبكي ويعتذر إليه فقال له الملك: ما حالك يا قبطان وما الذي أصابك من تقلبات الأزمان فقال القبطان: يا سيدي أنا أقول على يديك حقاً صدقاً عدلاً أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله وهو النبي العربي الذي يبعث في آخر الزمان من سلالة معد بن عدنان وأشهد أن إبراهيم نبي الله وهو خليل الرحمن الذي جاء بالصحف والبيان والبرهان آمنت به من هذا اليوم وإنني بريء من معبود غير الله وأنا أتيت إليك يا ملك لتسامحني فيما جنيت فإني جرت عليك وتعديت وبعد ذلك الكلام بكى ونزلت دموعه سحاجاً [كذا] فقال الملك سيف: أخبرني يا عبد نار عن هذه الأخبار. فقال له: يا ملك لا تقل عبد نار فأنا إسمي عبد الصمد الملك الجبار وهو الواحد القهار ولا بقيت أعبد النار ولا أذكرها فإن الذين يعبدونها كفار فقال الملك سيف يا أخي أفلحت إن صدقت لكن أعلمني عن سبب ذلك فإنك نجوت من جميع المهالك فقال عبد الصمد يا سيدي أنا بعدما ضربتك في هذا النهار وأنت من الضرب لم تتململ ولم

تستغث حصل عندي غيظ وزودت الضرب عليك وقصدي بذلك أن تستجيرني وتقول لي في عرضك فأنت لم تفعل ذلك، فتضايقت منك وزودت عليك بالضرب أيضاً وبعد ذلك قلت في نفسي هو ميت على كل حال وأنا أتركه حتى يطلع الملك إلى قصره وأثقله بالأحجار واضعه في الزكية وأرميه في البحار حسب ما أمر الملك عبود خان وبعد ذلك قعدت العسكر حتى غلب علي النوم فدخلت محل نومي وإذا برجل اعترضني ومعه حربة من النار يتطاير منها شرار قال لي أين تذهب يا عدو الله بعدما تعديت على ملك الإسلام وضربته يا ابن اللثام، ولا تخشى من الملك العليم العلام وقبض على خنأقي وقال لي: إيش تقول في دخولك على دين الإسلام وتعبد الله الواحد الأحد وتبدل اسمك من عبد النار إلى عبد الصمد فقلت له: وأنت يا سيدي من تكون من العباد الكرام فقال أنا الخضر عليه السلام ورأيت ما فعلت بالملك سيف فأردت أن أعاتبك على فعلك وأقتلك وأعجل من الدنيا مرتحك فسمعت النداء من العلي الأعلى وقائلاً يقول لا تعجل عليه فإن الله تعالى سوف يهديه⁽¹⁾.

من خلال هذا النص يُلاحظ أنه لولا حضور الخضر وهدايته للقبطان لكان الملك سيف ميتاً. الأمر نفسه حصل مع يرئوح الساحر حينما جاءه الخضر وهو في سجدته للنار، فأمن بالله وأنقذ الملك سيف من فج السحرة ووادي النار، ولولا هذا الظهور لقتل السحرة الملك سيفاً بعدما رمت أمه قمرية في هذا الفج في محاولة منها للخلاص منه.

لم يكن ظهور الخضر في الحلم فحسب، بل ظهر له وجهاً لوجه عندما ربطه الشعشعان بعد الحرب التي دارت بينهما، ولم يكن له خلاص منه لولا ظهور العجيب الذي يتدخل دائماً في اللحظات الحرجة:

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 101-102.

"وقال له أعلم أن هؤلاء القوم ثابتون على دينهم ومرادي صلبهم حتى يعتبر كل من نظر إليهم بعذابهم وعقابهم وأريد منك أن تضع لي عواميد حديد [كذا] على هؤلاء الكلاب وتنصبها على وجه الأرض حتى أصلبهم عليها لأنهم خائنون وما لهم خير في دينهم ولا في بلادهم حيث تركوها وتبعوا الملك سيف فيما أمرهم،، ونظر الملك سيف بن ذي يزن إلى ذلك الحال فرفع طرفه إلى الملك المتعال،، وأشار بيده إلى الأبحال فوقعت وتخلصت الرجال جميعاً وانفكت، ثم قال لهم: لا بأس عليكم، فقال له الملك سيف: أنت يا سيدي من تكون، فقال له: أنا نقيب الرجال الفقير إلى الملك المتعال أنا شيخك الخضر يا ملك التبابعة أتيتك بأمر الله الملك المتعال لأريحك من هذا الضيق والنكال"⁽¹⁾.

ويستمر الراوي في سرد حكايات الخضر مع الملك سيف، لكنه في النهاية يصف حال الخضر على لسان أحد أتباعه، متحدثاً للملك سيف:

"اعلم أن الدنيا عنده مثل مكان مستدير به كالحلقة تطوف به كما يريد"⁽²⁾.

حديث الراوي عن الخضر واستعادته الكثير من حوادثه ومعجزاته نابع من الروايات التاريخية التي ذكرت الخضر مستثمراً هالة الإجلال والتقديس التي كللت الشخصية ومنحتها منزلة خاصة في المرويات الإسلامية على اختلاف عصورها، ابتداءً من القرآن الكريم الذي روى قصته مع موسى (ع) في سورة الكهف واضعاً إياه في منزلة إيمانية عالية مكنته من القيام بأعمال لم يُدرك موسى (ع) تأويلها:

1- م. ن، ج 2، 287-88.

2- م. ن، ج 2، ص 163.

﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ
حُقُبًا ۖ ﴾ (٦٠) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَبَسَا حَتَّىٰ تَمَازَجَا فِي سَبِيلِهِ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (٦١) فَلَمَّا جَاوَزَا
قَالَ لِفَتَاهُ إِنِّي نَافِلٌ عَلَىٰ مَا لَكُمْ مِنْ شَرِّهِمَا هَذَا نَصَبًا (٦٢) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ
فَلَمَّيْنَا نَبِيْثَ الْخَوْتِ وَمَا أُنْشِئْتُهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (٦٣) قَالَ
ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَأَرْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا (٦٤) فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ
عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (٦٥) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَىٰ أَنْ تُوَلِّيَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا
(٦٦) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٦٧) وَكَيْفَ نَصْبِرُ عَلَىٰ مَا نَرَىٰ مُخِيطًا بِمَوْجِنَا (٦٨) قَالَ سَتَجِدُنِي
إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (٦٩) قَالَ فَإِنْ أَتَيْتَنِي فَلَا تَتَّخِذْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ
لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (٧٠) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ
جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا (٧١) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (٧٢) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا
نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (٧٣) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا وَرَكِبَتُ
بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا (٧٤) ﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ (٧٥) قَالَ
إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَِّبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا (٧٦) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَنَا أَاهِلَ
قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمُوا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا لَهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ
شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا (٧٧) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِمَا أُوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِيعْ عَلَيْهِ
صَبْرًا (٧٨) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ
يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (٧٩) وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا
وَكُفْرًا (٨٠) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا (٨١) وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ
لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا
أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْنَاهُ عَنْ أَمْرِ ذِيكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِيعْ
عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿ (٨٢) ﴾ (١).

ويشير ابن حجر العسقلاني إلى أن العلماء اختلفوا في اسم الخضر ونسبه على أكثر من عشرة أقوال، و"اشهر أسمائه: بلياً بن ملكان. وكنيته أبو العباس. وهو معروف بلقبه الخضر"⁽¹⁾.

وذكر العسقلاني في سبب تسميته الخضر قوله: "يوجد في مصادر التفسير والحديث والتأريخ سببان لتسميته بالخضر.

1. ما رواه البخاري وأحمد والترمذي وغيرهم، من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي (ص) قال: "إنما سمي الخضر، لأنه جلس على فروة بيضاء، فإذا هي تهتز من خلفه خضراء".

2. قال الخطابي: "إنما سمي الخضر خضراً، لحسنه وإشراقه"⁽²⁾.

وقد اختلفت الآراء بخصوص الخضر وبقائه حياً، وكونه نبياً أم ولياً، ونقل العسقلاني أغلب هذه الآراء وناقشها، لكنه لم يخرج يقيين تام بأن الخضر حيٌّ حتى الآن، إلا أنه أكد على وجوده تاريخياً من خلال الأحاديث النبوية وآراء العلماء فيه.

سيف أرعد

كان الملك سيف أرعد الثدَّ الرئيس للملك سيف بن ذي يزن، ومن قبله لوالده الملك ذي يزن، وهو السبب في قتله على يد الجارية قمرية، ولكن مع أن هذه الشخصية مثلت منبع الشر في السيرة، إلا أن الراوي لم يعطها مساحة كافية، بل كان لسلطة حكيمة سقرديون وسقرديس في الوقوف ضد الملك سيف الأثر الأكبر، ومحاولاتهما الدائمة لإبطال دعوى نوح (ع):

1- الزهر النظر في حال الخضر، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، قدم له وحققه وخرَّج نصره: صلاح الدين مقبول أحمد، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط2، 2004، ص41.

2- م. ن، ص41.

"(قال الراوي): فوصلت أخباره إلى ملك الحبشة والسودان الحاكم على هذه البلاد والأوطان وكان يقال له الملك سيف أرعد لأن له صوتاً كأنه الرعد إذا أرعد لأنه كان جباراً عنيداً وشيطاناً مريداً لا يصطلي له بنار ولا يعدي له على جار وكان إذا تكلم ترتعد القلوب من هيئته وتخافه الناس من كبر جثته وكان ملوك الحبش والسودان وعنده كثير من الخدم والغلمان وكانوا تحت طاعته ويسمعون لمقاتلته ويركبون ويتزلون لتزوله ويرسلون الجزية والخراج والأموال، وتخافه جميع الفرسان والأبطال ويدارونه بالأموال والجواري وهم مثل البذور ومدينته تسمى مدينة الدور ونصفها في البر ونصفها في البحر من عظمها وكبرها، وكان عدد عساكره ستمائة ألف فارس من مدرع ولا بس [كذا] في الحديد غاطس، وكان عنده حكيمان شيطانان ملعونان، وكان أحدهما اسمه سقرديون النحيس والآخر سقرديس"⁽¹⁾.

وتؤكد بعض الدراسات حقيقة هذه الشخصية، منها دراسة الكاتبة الفة الإدلبي التي تشير إلى أن "بعض أحداث السيرة وقعت فعلاً في أواخر القرن الرابع عشر. وقد سجلها التاريخ، كالحروب التي وقعت بين مصر، والحبشة، أيام الملك (سيف أرعد) ملك الحبشة، الذي كان له دور كبير في سياق السيرة الشعبية يواكبها من أولها إلى آخرها. وإن كان مؤلفو السيرة لا يتقيدون بالزمن التاريخي، بل يختارون للسيرة زمناً موعلاً في قدمه أي إلى ما قبل الأديان السماوية، لكن لا يمكن أن تكون السيرة قد دوّنت قبل الملك (سيف أرعد) كذلك نجد أسماء بعض الشخصيات والأماكن التي تشير إلى مواضع أكثرها في القاهرة"⁽²⁾.

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 17.

2- نظرة في أدبنا الشعبي، م. س، ص 77.

من جانبه يقول سعيد يقطين أن كل الذين درسوا سيرة سيف بن ذي يزن من عرب ومستشرقين ذهبوا "إلى أن سيف أُرعد ملك الحبشة حكم فعلا من سنة 1344 إلى 1372م، وأنه اضطهد المسلمين خلال فترة المماليك، وأن الخيال الشعبي نقل البطل الجاهلي (سيف) إلى عصر المماليك، وجعله يحارب سيف أُرعد"⁽¹⁾. ربما لم يكن كلام يقطين دقيقاً في أن الخيال الشعبي نقل البطل الجاهلي (سيف) إلى عصر المماليك، بل إن هذا الخيال نقل سيف أُرعد إلى زمن الملك سيف، لأن كل مؤشرات السيرة تؤكد أن الملك سيف بطل عاش قبل الإسلام ومهد له في اليمن، على الرغم من محاولة الراوي لإدخال كل ما هو إسلامي في السيرة.

فضلاً عن شخصيات الملك سيف والخضر وسيف أُرعد المرجعية، هناك عدد كبير من الشخصيات المرجعية تناولتها السيرة، مثل النبي سليمان (ع) وزوجته بلقيس وبعلبك وغيرهم، مستنداً بذلك إلى القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، وبعض الحكايات الشعبية المتداولة.

شخصيات شبه مرجعية

مثلما بنى الراوي سيرة الملك سيف بن ذي يزن على العديد من الشخصيات المرجعية، انطلاقاً من كون الشخصية الرئيسة هي شخصية تاريخية لها وجود في أحد العصور، أضاف للسيرة شخصيات عديدة يمكن توصيفها بـ "شبه مرجعية"، المقصود بذلك "أنه من الصعوبة بمكان أن نقطع بصحة مرجعيتها إما لغياب المعلومات التاريخية عنها، وإما لأنها تعرضت لتحويرات كبرى، جعلت تأكيد بعدها المرجعي يحتاج إلى تأويل معين لإثبات ذلك"⁽²⁾. ويضيف يقطين أن "هذه

1- قال الراوي، م. س، ص 88.

2- م. ن، ص 96.

الشخصيات ببعديها المرجعي أو شبه المرجعي، تضعنا وبشكل مباشر أمام (عوامل تاريخية) محددة الملامح، سواء تم تجسيد تلك الملامح مع الحفاظ على روح المواد التاريخية، أو تم من خلال تطعيمها بعناصر خارجية لا صلة لها بالتاريخ المدون أو المتعارف عليه وفي هذه الحالة يستوي المرجعي وشبه المرجعي بغيره من أنواع الشخصيات التي سنقوم برصدها، لأنها في كل الحالات تقدم إلينا من زاوية مغايرة وبتفاصيل وجزئيات يقتضيها العمل الحكائي⁽¹⁾. ومن خلال تتبع الشخصيات في السيرة، يلاحظ أن هناك شخصيات يصعب التعرف عليها تاريخياً، لكنها مع هذا ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالشخصيات المرجعية، ومن ضمن هذه الشخصيات "ذو يزن" والد الملك سيف، الذي من الصعب الوقوف على حقيقته تاريخياً، لكن الراوي بنى شخصيته انطلاقاً من أن سيفاً ملك، لهذا كان أبوه ملكاً له سلطة واسعة على اليمن والأراضي المحيطة بها:

"(قال الراوي) أبو المعالي راوي سيرة أبي الأمصار وسائق النيل من أرض الحبشة إلى هذه الديار، وبالله التوفيق إنه كان في قديم الزمان وسالف العصر والأوان ملك من الملوك السابقة، ذو عز وتمكين وهبة عن أهل القرى والمدن وسكان تلك الأرض والدمن لأن جميع الخلق تخشى من سلاماته، والملوك تفزع من هيئته لأنه قوي الأركان شديد البطش والسلطان ولم يوجد له مثال من ملوك الزمان. وهو من بني حمير الذي أخبرهم بين جميع الخلق شائعة وأفعالهم عند الملوك متسامعة وكان اسمه الملك ذا يزن، وهو ساكن بأرض اليمن"⁽²⁾.

ومثلما ساق الراوي الملك ذا يزن ليبيّن خلفية الملك سيف الملكية، كان عليه أن يورد أمماً من أصل غير عربي، لتشعب فيما بعد العداوات بينهما، ويبرر

1- قال الراوي، م. س، ص 96.

2- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 3.

محاولاتها السبع لقتله، بعد أن أرسلها الملك سيف أرعد هدية للملك سيف بن ذي يزن، وهي في الأصل مكيدة لقتله:

"فقلت له الجارية: يا ملك الزمان أن أفعل مع هذا الملك جميع ما تريد من الأمر والشأن وأعمل معه شيئاً أقبح من هذه الفعال وأريك ما أعمل من الأعمال وإذا مات رحل عسكره من غير ضرب نصال ويرتاح قلبك وخاطرك ويطيب عيشك وتهذا سرائرك فعند ذلك انشرح الملك من كلامها وتبسم في وجهها وأعطاهما الحق الذي فيه السم. وقال لها: خبيثه ولا لأحد من الناس تظهره فأخذته وخبأته معها بين ذوائب شعرها فعند ذلك استحسنت الملك رأيها ووضع يده بين ذوائب شعرها فلم يعرف له موضعاً ففرح بذلك الحال. وقال لها: انت صاحبة مكر ومحال وبك ابلغ الآمال ثم انه شكرها واثنى عليها فلما جهز الهدية والجواري والحسان والأبكار ومن جملة هذه الجارية وكان أصلها من بلاد العجم ومن تلك الأرض والأكم من بلد يقال لها عمرا وكان لما جاء بها جلابها فاستسمى الملك سيف أرعد على بلدها فقال له قمرا وسمها الملك سيف أرعد قمرية"⁽¹⁾.

من الملاحظ أن الراوي يحتمل الشخصيات شبه المرجعية محمولات ثقافية كانت معروفة في عصره، ومن ضمنها الحرب بين العرب والعجم، لهذا نسب قمرية للعجم، ومن ثم نسب الوزير يشرب؛ وزير الملك ذي يزن، إلى العرب ليبي مدينة يشرب التي ستكون مدينة النبي محمد (ص)، ومن ثم أدخل شخصية بحر قفقاز الريف، وزير الملك سيف أرعد، ليكون من أصل عربي أيضاً، وهو عليم بالكتب القديمة وأخبار الأنبياء، ليساعد الملك ذا يزن ويعرفه بحقيقة قمرية.

ومثلما حمّل بعض الشخصيات ثقافته الخاصة، جعل بعض الشخصيات، شبه المرجعية، تتمثل في قصص بعض الأنبياء وتفيد من مختلف وقائعهم، مثل قصة الملك أبي تاج مع الملكة شامة، وهي شبيهة بقصة النبي إبراهيم (ع) وزوجته سارة مع فرعون مصر، فتقول السيرة:

"واعجب ما وقع في ذلك الديوان من العجائب الغريبة والأمور المطربة العجيبة، إن الملكة شامة لما قبلت [كذا] مع الملك سيف، وركبت هي وولدها على الحصان نظرها الملك أبو تاج في ذلك الوقت ولما رأى ما فيها من الجمال الفتان تعلق قلبه بها وخالط ذهنه حبها، ولكن كتم ذلك لعلمه أن الملك سيف ملك همام، وبطل ضرغام، وقبيح عند الملوك إذا تكلموا في حريمات الملوك بكلام أو تذكروا بحديث الهوى والغرام، وكتم سره ولكن الشيطان زين له أن الملكة أحسن من كل ما عنده من المحاظي والجواري الحسان"⁽¹⁾.

"فقال الملك أبو تاج: حاجتي عندك هي أنك تعيرني زوجتك شهراً من الزمان، حتى أقضي منها وطري، وبعد ذلك أردّها إليك، وهذه تبقى جميلة عندي ولا أحد غيري يتعدى عليها"⁽²⁾.

وبعد اضطرار الملك سيف للسفر وترك شامة أمانة عند الملك أبي تاج، يتفرد بها ويحاول اغتصابها، إلا أن دعاء شامة عليه يردعه أكثر من مرة حتى أنه يتورم ولا يشفى إلا بعد أن تسامحه، كما تم سرد القصة في الفصل الأول.

هذه الحكاية تشبه إلى حدّ كبير قصة النبي إبراهيم (ع) حينما حاول فرعون أخذ زوجته سارة حينما أبلغه بأنها أخته وليست زوجته، خوفاً من قتله وأخذ

1- م. ن، ج 1، ص 209.

2- م. ن، ج 1، ص 213.

سارة منه عنوة، هذه الحادثة ذكرتها التوراة في سفر التكوين، لكن القرآن لم يشر إليها، ولا كتب التاريخ العربية، إلا التي استندت منها إلى التوراة:

﴿ثم ارتحل أبرام ارتحالا متواليا نحو الجنوب. وحدث جوع في الأرض فانحدر أبرام إلى مصر ليتغرب هناك لأن الجوع في الأرض كان شديدا، وحدث لما قرب أن يدخل مصر أنه قال لساراي امرأته إنني قد علمت أنك امرأة حسنة المنظر، فيكون إذا رآك المصريون إنهم يقولون هذه امرأته فيقتلونني ويستبقونك، قل لي إنك أختي ليكون لي خير بسببك وتحيا نفسي من أجلك، فحدث لما دخل أبرام إلى مصر أن المصريين رأوا المرأة أنها حسنة جدا، ورآها رؤساء فرعون ومدحوها لدى فرعون فأخذت المرأة إلى بيت فرعون، فصنع إلى أبرام خيرا بسببها وصار له غنم وبقر وحمير وعبيد وإماء واتن وجمال، فضرب الرب فرعون وبيته ضربات عظيمة بسبب ساراي امرأة أبرام، فدعا فرعون أبرام وقال ما هذا الذي صنعت بي لماذا لم تخبرني أنها امرأتك، لماذا قلت هي أختي حتى أخذتها لي لتكون زوجتي والآن هو ذا امرأتك خذها واذهب، فأوصى عليه فرعون رجالا فشيعوه وامرأته و كل ما كان له﴾⁽¹⁾.

القصتان تشابهان إلى حد كبير، لكن الراوي لم يقل على لسان سيف إنها أخته، بل زوجته، أما بقية القصتين فتتطابقان إلى حد كبير.

كما استلهم الراوي شخصية عيسى (ع). وتسمية حواريه له "حمل الله"، إذ ورد في إنجيل يوحنا هذا الاسم أكثر من مرة:

﴿وفي الغد نظر يوحنا يسوع مقبلا إليه فقال هو ذا حمل الله الذي يرفع خطية العالم﴾⁽²⁾.

1- التوراة، التكوين: 12: 9-20.

2- الإنجيل، الإصحاح 8: 29.

إذ استغل الراوي هذه الصفة وجعل معبود وادي الطودان خروفاً يعبدونه ويقدمون له الأضحية والمأكولات ويصلّون له، إلا أن الملك سيف قام بذبح الخروف أمام عماليق وادي الطودان، وهو يحاول إنقاذ الملكة شامة من قبضتهم على إثر رمي عيروض لها في هذا الوادي بأمر قمرية، لكن بعدما هجمت الجيوش على الملك سيف والملكة شامة، هبطت عاقصة ورفعتهما وتوارت بهما في السماء، فظن العماليق أن إلههم الذي ذبحوه رفعهما إلى السماء عقاباً لهما:

"فقالوا للملكهم انظريا ملك وحكوا له على صعود الأعداء إلى جهة السماء من غير طريق ولا سلم، قالوا له: بعدما هدمنا القبة ورفع الحرب بيتنا وأخذ رفقاءه وطار بهم إلى السماء، وهذا الصغير بعدما ذبح إلهنا الكبير، وشواه على نار السعير وأكله والذي بصحبته، وها هو صعد للسماء، فقال الملك: أما صعدوه إلى السماء فإن إلهنا غضب عليه وعلى من معه وأرسلهم إلى السماء ليطيل عذابهم، ثم إن يشاء قتلهم، وإن شاء غفر لهم. فقال الوزير: يا ملك إن هذا الفعل ما هو غضب هذا رضاء، فلربما كان إلهنا في الأصل هو الذي أتى من السماء وبعد ذلك أراد أن يعذبهم فسلط عليهم، وبعدها أخذناهم عنده. فقال الملك أما ذبحوا الإله وأكلوه؟ فقال الوزير: يا ملك لا تقل ذبحوه وإنما هذا يتهياً لنا شيء نراه، حتى يرينا ذلك وينظر اعتقادنا، وأما هؤلاء القصيرون فما هن [كذ] إلا ملائكة جاء بهم ففعلوا ذلك الفعال وصور لكم هذا التصوير"⁽¹⁾.

تصوّر أهل وادي الطودان عن إلههم، هو نفسه رأي القرآن الكريم بصلب السيد المسيح (ع):

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 206.

﴿ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ابْتِغَاءَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴾ (١٧٧) بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٨٨﴾ ﴿١٨٩﴾ (١).

من خلال هذه الشخصيات وغيرها، حاول الراوي استلهاهم قصص تاريخية أو دينية ودمجها في السيرة لإعطائها بعداً تاريخياً آخر، ولتأكيد حقيقتها من خلال هذه الأحداث.

شخصيات تخيلية

على الرغم من أن سيرة الملك سيف بن ذي يزن تضم شخصيات مرجعية وشبه مرجعية كثيرة، إلا أنها تضم شخصيات تخيلية لا يمكن إحصائها، فهي تتخلل السيرة ناسجة شبكة من العلاقات وتقوم بملء الفراغات التي تحدثها رحلات الملك سيف، بين كل رحلة وأخرى، ومن ثم تشكل مساعدين جددًا للملك سيف من جانب، وأعداء من جانب آخر.

وهذه الشخصيات هي "التي لا نجد لها اسماً تاريخياً محدداً. وهي من هذه الناحية تختلف عن الشخصيات المرجعية، وقد تلتقي معها من جهة كونها ذات ملامح واقعية، أو مستقاة من واقع التجربة" (٢).

تبرز بعض هذه الشخصيات في الخيال الذي أطلقه الراوي عليها، ومن أهم هذه الشخصيات الشيخان جياذ وعبد السلام اللذان كانت لهما كرامات في حياتهما. فمنذ لقاء الملك سيف مع هذه الشخصيات في المرة الأولى لم يتوقفا عن مساعدته من خلال خبرتهما في المعارف القديمة وإيقاف حياتهما بانتظاره

1- القرآن الكريم، سورة النساء: 157-158.

2- قال الراوي، م. س، ص 97.

على مدى عدة عقود، وبعد وفاتهما ظهرت أعداد من البشر من عمق الصحراء، صلوا عليهما، ومن ثم اختفوا من دون أن يكون لهما أي أثر⁽¹⁾. موت الشيخين لم ينه حياتهما، بل ظهرا للملك سيف فيما بعد بأكثر من شكل، فقد جاءا كطائرين ووقفوا عند الشجرة التي حاولت قمرية قتل الملك سيف تحتها في محاولتها الثانية، وأعلماه كيف يداوي جروح البليغة بعد أن غار السيف في مناطق كثيرة من جسده، وشق رأسه.

لم يكن الشيخان سوى نموذجين حاول الراوي تحميلهما ما لا يستطيع أي إنسان أو كائن حقيقي أن يقوم بدورهما، فهذان وغيرهما شخصيات تخيلية تقوم؛ فضلاً عن تأنيث العالم الحكائي، "بدور أساسي لكونها تمثل بعض القيم المتعددة التي يسعى الراوي إلى تجسيدها من خلال كونها تتفاعل سلباً أو إيجاباً مع الشخصيات المرجعية، وبالأخص مع أبطال السير. وعلاوة على ذلك، فهذه الشخصيات التخيلية قابلة لأن تحمّل بما لا تطيقه الشخصيات المرجعية من (إبداع) الراوي التي وإن كان حراً في التعامل معها، يظل فضاء تحركه محصوراً، عكس الشخصيات التخيلية التي يتخذ منها مجالا فسيحاً للاختراع والابتكار"⁽²⁾. هذا الابتكار جعل الراوي يُدخل شخصيات تختلف ببنيتها وطبيعتها عن البشر المعروفين، أمثال العماليق الذين تزوج الملك سيف فتاتين منهما، الأولى عملوقة بنت الملك عملاق الأكبر:

"وفي ليلة الحادي عشر أخذ [كذا] الملك سيف وساروا به إلى الحريم، وادخلوه على العروس، فلما وصل محل الإصابة ونظر إلى العروس وإذا رأسها تحك سقف المكان وكانت تلك الخلوة مرتفعة، كأنها مثذنة تقريباً للسامع ولها

1- ينظر: سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 65-110.

2- قال الراوي، م. س، ص 97.

يدان كالعمدان، وأصابع كأصابع الجان، ولها حنك كأنه طابوقة وأقبلت عليه وحملته بيدها مثل الطفل الصغير، وأدخلته داخل المكان وأجلسته، فقال في نفسه أعوذ بالله من الشيطان الرجيم،، فتأمل الملك سيف في حنكها لما أقبلت وهو مفتوح للضحك كأنه باب مدينة، وأما أسنانها فراها مصفوفة كالرصيف مع أضراسها فتصور للملك سيف أنهم مصاطب دكاكين وفي داخل حنكها مثل سوق كبير، فقال في نفسه: إيش هذه الداهية يا هل ترى هي ليست تراني على قدر إيش أنا وعلى قدر إيش هي ويإيش أجامعها ولا بد إن يكون فرجها مثل حنكها فعلى موجب ما أرى فإذا دخلت أنا في فرجها يسعني أنام فيه وأن طبقته علي جعلته قברי وما هذه الواقعة إلا أنجس الوقعات، ومالي والزواج وما سافرت إلا لأجل خادمي عيروض،، ثم أن العروس مدت يدها وهي واقفة مكانها ومسكته من ظهره بيدها ووضعت على صدرها مثل ما توضع قلة ماء، على مصطبة واضجعت على الفراش، وأنامته بجانبها غضباً عنه فبقي كالطفل إذا كان بجانب أمه، ووضعت يدها عليه فتصور الملك سيف أن السقف وقع، ولما ضمته إلى حضنها كانت رأسه قريبة إلى حنكها فصار يخرج نفسها على رأسه مثل صهد القرن، كاد يحرق رأسه فلما ضاق به الحال علم أن ليس له غير وجه الكريم المتعال⁽¹⁾.

وبعد محاولات عدة هرب الملك سيف، لكن عاد وتزوج من العملاقة الثانية، بنت ملك مدينة شمرون العملاق:

"وقال الملك سيف: يا شمرون أفعل ما بدا لك فعاد شمرون وأخبر الملك بالرضا وقال احضروا القاضي فحضر وقال له الملك أنا مرادي تكتب لي كتاب عملاقة على هذا القصير فعندها حضروا [كذا] أكابر الدولة

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج2، ص 134-135.

واحضروا الملك سيف وكتبوا الكتاب على ملة سيدنا إبراهيم خليل الرحمن، ثم أنهم أقاموا الأفراح مدة ثلاثة أيام وادخلوا الملك سيف على عملاقة فوجدها شنيعة المنظر قيحة الذات تزيد في الطول على أبيها عشرة أذرع لأن كل عملاق ستون ذراع [كذا] وهي طولها سبعون ذراع [كذا] فلما رآها على تلك الحالة تغير لونه واضطرب وعزم على الهرب ولكنه ما أظهر لأحد ذلك السبب، بل قال أنا أريد أن أمضي إلى الخلوات أقضي حاجة قد عرضت لي وأعود إليك سريعاً⁽¹⁾.

وهرب أيضاً من هذه العملاقة، بعد أن رآها، لكن هربه هذا لم يشنه عن زواجه من ثالثة من مدن العمالق، وفي كل مرة يهرب أيضاً، ومع كل زواج يقوم الراوي بوصف زوجته العملاقة بأوصاف مختلفة ويبالغ فيها مع كل زوجة جديدة بما يمنح الشخصيات ثراءً وتنوعاً واضحين، ويوسّع أفق السيرة بالتعامل مع الشخصية التي تجد مجالاً واسعاً للتعبير عن دواخلها.

هذه الشخصيات وغيرها، شخصيات تخيلية، فهي وإن كان فيها شيء من الحقيقة، لكنها "صورة حدسية، وكثيراً ما لا أستطيع فهمها تماماً، فهي ليست مسطحة ولا مستديرة، بل هي مضلع ذو ثلاثة أبعاد، فيه نقاط غير محددة. والمرجع النهائي للحقيقة والتخييل هو تجربتنا،، ولذلك فليس إحساسنا بأن الشخصيات التخيلية تماثل الناس، على نحو غريب، شيئاً يُرفض أو يُسخر منه، ولكنه مقوم حاسم في السرد"⁽²⁾، وهو المقوم الذي يشحن سرد السيرة بطاقة معرفية قوامها كشف طبيعة الشخصيات المتخيلة التي غالباً ما تكون شخصيات مركبة تسعى لتحقيق أهداف معينة لها سلفاً.

1- م. ن، ج 2، ص 201-202.

2- نظريات السرد الحديثة، م. س، ص 157.

فالشخصيات المتخيلة لا تكون بالضرورة خارجة عن الطبيعة البشرية، بل هناك شخصيات طبيعية تماماً تخيلها الراوي لمساعدة الملك سيف ولربط الأحداث ببعضها، أو لخلق عداوة معه لجعل الحكاية أكثر تشويقاً ومتعة. فالسحرة والكهنة؛ على سبيل المثال، شخصيات بشرية طبيعية، لكنهم يملكون صفات أخرى من خلال تمكّنهم من أعمال السحر والكهانة، مثل الملك الصمصام، ملك الصين، والكاهن الغيدروس في جزيرة البنات، والملك قاسم العبوس، وسيرين الطالب.

شخصيات عجيبة

حين يتحدث الباحثون إلى طبيعة الشخصيات العجائية، مثل الجان والممسوخات والمخلوقات المركبة، إنهم في حقيقة الأمر يتحدثون عن الشخصيات العجيبة وليس العجائية، والفرق في ذلك واضح، إذ إن الشخصيات العجائية هي التي تقوم بفعل فوق طبيعي للحظة واحدة ومن ثمّ تعود لطبيعتها، التي تكون إنسانية أو حيوانية أو ربما نباتية في بعض الأحيان. لكن الشخصيات العجيبة هي التي تكون عجيبة بذاتها، بطبيعتها وتكوينها، مثل الجان والمخلوقات غير الطبيعية التي ولدت عن طريق تناسل أكثر من جنس، مثل الكلبين والغيلان.

وحين يتحدث سعيد يقطين عن الشخصيات (العجائية)، يقصد بها "كل الشخصيات التي تلعب دوراً في مجرى الحكى، والمفارقة لما هو موجود في التجربة. وفي هذا النطاق نبين كون عجائبيتها تكمن في تكوينها الذاتي وطريقة تشكيلها المخالفة لما هو مألوف. لذلك نؤكد أن العديد من هذه الشخصيات العجائية قد تكون لها "مرجعية" نصية معينة وبهذا تتداخل مع الشخصيات المرجعية والتخيلية. تظهر لنا هذه المرجعية بجلاء في المصنفات الدينية

والتاريخية والجغرافية... فالجن والساحر الذي يأتي بالأعاجيب، والولي الذي يطوي المسافات، والذي يعود إلى الحياة بعد الموت في صورة طائر حي يكلم البطل، والمخلوقات البحرية العجيبة (الهايشة)، والممسوخات (بنوكلبون) والغيلان، وغيرها من الكائنات نجدها في العديد من المصنفات العربية، وإذا استثمارها الراوي فذلك للاعتبار نفسه الذي تحكم في تقديمه للنوعين الآخرين من الشخصيات⁽¹⁾.

رأي يقطين هذا ينطبق مع ما ذهبنا إليه، لكنه يربط الجان بالساحر في التسمية ذاتها، في حين إن الساحر ليس شخصاً عجبياً، بل يقوم بأفعال عجائية، وعجيبة في بعض الأحيان، ومن ثمَّ يعود لطبيعته بعد انتهاء هذه الأفعال التي تكون إما بمعونة الجان أو التعازيم والسحر.

تميز الشخصية العجيبة بقدرتها على التحرك والانتقال والطيران في أي مكان أو زمن، ينطبق هذا على الجان وعلى البشر أيضاً، فمثلاً تنقل عاقصة وعيروض وغيرهما من الجان، ينتقل الخضر وأبو النور الزيتوني، فعلى الرغم من الشخصية المرجعية للخضر، إلا أنه في الوقت نفسه شخصية عجيبة، فالعالم لديه حلقة واحدة تدور حوله وهو جالس في مكانه.

أنواع الشخصيات الأربعة لا فوارق كبيرة بينها، فهناك شخصيات تنتمي للأنواع جميعها، وبعضها ينتمي لنوعين أو ثلاثة، لكن الحد الذي يبرز شخصية دون أخرى هي في المرجعية التاريخية أولاً، ومن ثمَّ تنقسم الشخصيات إلى نوعين رئيسيين: طبيعية وعجيبة. وقد بحثنا في الشخصية الطبيعية، مثل شخصيات الملك سيف والملك سيف أراعد وقمرية وغيرهم، وسينفرد بحثنا من هذا الفصل في دراسة الشخصية العجيبة ودور العجيب في بنائها.

1- قال الراوي، م. س، ص 99.

دور العجيب في بناء الشخصية

للعجيب دور رئيس في بناء الشخصية العجيبة، فهو يعيد تشكيلها، ويعطيها بُعداً مختلفاً عن الشخصية الطبيعية أو العادية. فالعجيب جعل من الملك سيف، الطفل والشاب المتشرد، رجلاً واثقاً بنفسه، يدخل إلى آية معركة؛ مهما كان مَنْ يواجهه، ويتصر عليه، ويمشي في الصحارى من دون أي خوف من المجهول، ويسبح في بحار شاسعة دون أن يعرف إلى أيّ يابسة ستخط قدماه، لكنه مع هذا كان على ثقة بأن هناك قوى خفية وفوق طبيعية ستقذه. هذا إذا كانت مؤثرات العجيب خارجية. لكن هناك مؤثرات داخلية، بيولوجية، أو مستحدثة، أو مؤثرة على طبيعة الشخصية، إن كانت بشراً أم جاناً أم جماداً، وهو ما أكدّه شعيب حليفي من أن هناك قوتين تشكلان السمات العامة للشخصية العجيبة، قوة داخلية، وأخرى خارجية، ف"الشخص العجائبي يتم تركيبها بشكل دقيق يساهم فيها التصوير الباطني لها، من حيث نفسياتها وتفكيرها، وما يعتمل من مخزون يكون موسوماً بالتحويلات"⁽¹⁾.

فالحديث عن الشخصية العجيبة يفرض البحث عن مصدر العجب فيها لتكون إحدى دعائم العجائبيّة في النص، لهذا فإن قضية المكان والزمن عجائبيّاً لا تنفصل عن قضية الشخصية العجيبة، إذ إن افتراض لا واقعية المكان أو الزمن يعد - بداية - مطلباً أساسياً في النص العجائبي، لإحداث عملية اتساق متكاملة بين عناصر بناء النص السردي وطبيعة تشكيله⁽²⁾.

1- شعريّة الرواية الفانتاستيكية، م. س، ص 202.

2- ينظر: العجائبي في الرواية العربية، م. س، ص 142.

ويشير شعيب حليفي إلى أن الشخصية في الحكاية العجيبة "مرتبطة بأحداث وأفعال، وبملفوظ له تعددية كما له وظيفته الفاعلة ايضاً، يعرفها "غريماس" بأنها فواعل، أي وحدات معجمية توجد منظمة بمساعدة العلامات التركيبية. أما عند لوتمان فهي حشد للخواص الخلافية، والخواص التمييزية"⁽¹⁾. مضيفاً أن الشخصية العجيبة شخصية غنية، "تضافر في خلقها كثافة تخيلية فوق العادة، موحية من حيث الدلالات التي يمكن أن تنبئ بها في كل موقف حدثي"⁽²⁾. الإضافات التي أضافها الراوي في الشخصيات العجيبة جعلت منها شخصيات شبكية ترتبط نسيجياً مع باقي المكونات الأخرى تدعم بعضها البعض، كما أن نوعية هذه الشخصيات تشترك في خصائص ومميزات عامة، "تفترق في بعض الخصوصيات بين محكي وآخر بحيث تتعايش الشخصية والقيمة، في جدل فعلي، يولد طاقة تخيلية تفسح المجال أمام القارئ، كي يشد ويتلبس التردد، والحيرة إزاء غرابة التكوين، أو الأفعال غير العادية"⁽³⁾.

الشخصية العجيبة كائن مختلف، يتشكل من خلال مدخلات لفظية عدّة، يسعى الراوي عن طريقها ليعني شخصية مغايرة عن بنية الشخصية الطبيعية، فيجمع مخلوقات عدّة في مخلوق واحد، ليركّب شخصية جديدة، أو يضيف روحاً على جماد مثل الياقوت والخشب، وبالنظر لما تتمتع به هذه الشخصية من خصائص تخيلية عالية فإنها تضيف على سرد السيرة تنوعاً يمكنها من إثراء عوالمها لا بالشخصية العجيبة وحدها، بل بما ترتبط به من شخصيات طبيعية وأحداث تتسع وتمتد بناء على ما تتمتع به هذه الشخصية من إمكانات وقدرات.

1- شعيرة الرواية الفانتاستيكية، م.س، ص198.

2- م.ن، ص197.

3- م.ن، ص200.

وصف الشخصيات

يختلف الفعل العجائبي عن الشخصية العجيبة، فالفعل العجائبي يحدث في لحظة واحدة لا يمكن الإمساك بها، لحظة تردد وخوف، تحدث وتنتهي من دون أن يتمكن الراوي من وصفها وصفاً دقيقاً بتفاصيلها. في حين تكون الشخصية العجيبة ثابتة على عجائبيتها، لهذا يتمكن الراوي من وصفها وصفاً دقيقاً ومسترسلاً. سكون الشخصية؛ هذا، يسمح للراوي بوصفها، كأنه يصف مكاناً ثابتاً، فالوصف فعل مكاني؛ حسب ما يرى سعيد يقطين، وهو "توقيف لزمان السرد لمعاقبة ثبات المكان"⁽¹⁾، هذا الوصف يترك للراوي متسعاً لإدخال نوع من الكتابة الدلالية في النص، و"التي من الممكن أن تؤول بطرق متنوعة من طرف المتلقي، أي أن الوصف يجيء مفتوحاً على نوافذ متعددة بعدد المعاني التي تتيح للمتلقي إمكانية التأويل، وتفكيك تلك الوحدات"⁽²⁾. وبقراءة سيرة الملك سيف بن ذي يزن، يُلاحظ أن الراوي توقف لصفحات طويلة وهو يصف شخصيات عجيبة، إن كانت مركبة أو بسيطة، إن كانت بشرية أو غير بشرية، كان لهذا الوصف تأثير مباشر على شخصيات السيرة، و"تفرض كثرة الوصف على النص المعني إخراجاً سردياً الغاية منه تبرير (حالات التجزيء)، و(الحد) من انتشارها الأوسع؛ وهو ما يحدد، تبعاً لذلك، شكل ظهور الشخصيات التي ستنتشر وستتعلق مع الوصف، وسيكون على السرد، من جهته، تنقيتها استناداً إلى معايير من طبيعة سردية خالصة"⁽³⁾. ومن ثمَّ يدخلها الراوي في بنية السيرة لتقوم بدورها الذي سيكون إما مسانداً أو معارضاً للملك سيف. ومع هذا

1- السرد العربي مفاهيم وتجليات، م. س، ص 171.

2- شعرية الرواية الفانتاستيكية، م. س، ص 175.

3- سمولوجية الشخصيات الروائية، م. س، ص 120.

الوصف يشير الراوي في ذهن المتلقي أسئلة مختلفة، هذه الأسئلة هي التي ستعيد بناء الشخصية العجيبة، والتي بدورها ستنتج مهاماً جديدة في بنية السيرة، ومهاماً أخرى في خرق المألوف والقوانين فوق الطبيعية، إذ تعمل هذه الشخصيات بشكل أو بآخر على "خرق العرف الطبيعي، وخلق قوانين جديدة"⁽¹⁾، كما أن هناك وصفاً آخر يقدمه الراوي لشخصيات طبيعية، لكنها تثير العجب بسبب طبيعتها الآن، كما حدث مع سام بن نوح (ع) الذي أعاده الراوي للحياة على الرغم من أنه ميت منذ قرون طويلة:

"وعود [كذا] ثاني مرة إلى القصر فإن الملك سام منتظر عودتك تجد يده اليمنى ارتخت على صدره واليسرى مرفوعة لم يضعها مكانها فارتفع الفرش الذي تحت جانبه الأيسر تجد حساماً في قربه موضوع تحت حرف الفرش فقل له يا ملك عن إذنك أخذ السيف وأجاهد به في سبيل الله ولك الثواب من الله فإن لم يرخ ذراعه فارتفع السيف وتقلد به وعد إلي بسلام ولا تفعل شيء [كذا] خلاف ذلك وإن خالفتني فأنت هالك فقال الملك سيف: سمعاً وطاعة ودخل القصر ثانياً فالتقى يد الميت اليمنى نزلت على صدره والذراع اليسار مرفوع على حاله فتقدم إليه كما أمره إخميم الطالب وشال الفراش من تحت جنب الميت وأخذ السيف وتقلد به ونظر إلى جفيره وإذا هو أكلته الأرض وعلاه الصدا فقال في نفسه: هذا الجفير عادم وأنا أخذ السيف وارمي جفيره فافتض السيف من غمده وهزه حتى دب الموت من فرنده⁽²⁾ وأراد أن يرمي الجفير وإذا

1- الفنتازية والصلولجان، م. س، ص 22.

2- فرند: الفرند؛ وَشِي السيف، وهو دخيل. وفرند السيف: وشبه. قال أبو منصور: فرند السيف جوهره وماؤه الذي يجري فيه، وطرائقه يقال لها الْفَرْنَد وهي سَقَائِغُه. الجوهري: فِرْنَدُ السيف وإفْرِنْدُهُ رُبْدُهُ وَوَشِيُّهُ. والفرند: السيف نفسه.
لسان العرب: مادة فرند.

بالصدأ الذي عليه وقع إلى الأرض وانكشف ذلك الجفير وإذا به ذهب أحمر كأنه مصوغ في هذه الساعة ففرح الملك سيف ورد السيف في الجفير كما كان فتصايحت الخدام التي في ذلك المكان وقالوا يا ملك لا تجرده بعد ذلك هنا فأنه [كذا] يحرقنا بالطلاسم التي عليه خذه واطلع بارك الله لك فيه فعرف الملك سيف أن حامل هذا الحسام ما يقدرون عليه فوضع يده على قبضة الحسام وإذا به قدر يده لا تريد ولا تنقص وهو ملء كفه بالسواد ففرح بذلك فرحاً شديداً ما عليه من مزيد وأراد الخروج من ذلك المكان فوسوس له الشيطان وقال في نفسه هل ترى ذلك الميت فيه روح يتحرك بها حتى أنه رفع يديه لك حتى أخذت اللوح وثانياً أخذت هذا الحسام ولكن لو كان فيه روح كان يقدر على الكلام وإن كان ما فيه روح كان بلي لحمه وعظمه وأنا أرى أن بدنه موجود بالتمام ولا بد أن أرفع عن وجهه اللثام وأنظر هل هو حل بالصحة والسلام وإنما لسانه فقط معجوم عن الكلام أو يكون مات من سنين وأعوام وما بقي منه إلى مراد العظام وتحركاته هذه من جملة الكهانة وعلوم الأقلام وثانياً إذا قلت لأحد ممن اجتمع عليه مثل عظمم وسعدون وأفراح وغيرهم من الأصحاب أنا وصلت إلى قصر سام بن نوح وأخذت منه سيف [كذا] ولوح [كذا] ربما قال لي أحد هل أنت سرقتهم [كذا] أو أعطاهم [كذا] هو لك فإن قلت سرقتهم [كذا] كذبت وإن قلت هو أعطاني يقول الناس إن سام مات من مدة أعوام فأنا لا أخرج حتى أنظر وجهه إن كان حياً أو ميتاً ثم أنه عاد حتى دخل إلى السرير وكان قد تقلد بالسيف وكان تقلده سيباً لنجاته وتقدم ورفع اللثام الأول والثاني ورفع الثالث فحصل له هيئة فتجلد حتى رفع كامل الأستار وكل لثام وأراد أن يتأمل في وجه ابن نبي الله سام ففتح عينيه شاهقاً ونظر إلى سيف بعين كأنها الدم الأحمر ونفخ ونفخ فخرج من فيه شرار ونار وقائل يقول

يا قليل الأدب يا أخس العرب بلغ من قدرتك أن تكشف وجه الأنبياء في هذا المكان من بعد ما والاك بالجميل"⁽¹⁾.

سام بن نوح شخص عجائبي، لأنه عاد من الموت وتحدث مع الملك سيف ثائراً على كشف وجهه، وقد تمكّن الراوي من وصف حالته باحمرار العينين والشرر الذي خرج منهما، واستطاع من خلال هذا الوصف "خلق مشهد عجائبي يثير الدهشة"⁽²⁾.

من جانب آخر، يعمد الراوي "في كل أوصافه إلى اختيار مفردات وعلامات أسلوبية تساهم في تخصيص وصفه، انطلاقاً من استعماله لاستعارات تعاقبية تتعلق بالشكل وكل الأدوات البلاغية مثل التكرار في استعمال نسقي لوحداث منفصلة، قيلت أو ستقال، والروابط التي تدفعها إلى خلق مدونات وصفية، تعطى لكل موضوع وصفي مصطلحاته الخاصة"⁽³⁾. وهذا ما يمكن تلمسه في الشخصيات المركبة التي بناها الراوي من أكثر من جنس ليخرج بشخصية عجيبة.

الشخصيات المركبة

ينحت الراوي من عدة كائنات كائناً مختلفاً عنها جميعها، ولجعل الشخصية أكثر عجائية، يقوم بتشبيهها بإحدى الحيوانات المفترسة، مثل الغيلان التي أفرد لها وادياً أسماه "وادي الغيلان"، فيصفهم الراوي بقوله:

"وقام سيف وقعد على فرع من الشجرة يتفرع عن تلك الأراضي والصحراء، فرأى شيخاً مقبلاً إلى نحو تلك الشجرة من دون الأشجار فتأمله

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 152-153.

2- الفتنافية والصولجان، م. س، ص 22.

3- شعرية الرواية الفانتاستيكية، م. س، ص 174.

الملك سيف وإذا هو شنيع الخلقة له وجه مدور كدائرة الترس، وأما حنكه وأنفه فهما في وجه قدر حنك وأنف الجاموس، وخارج له أنياب كأنها ملاليب [كذا] وأذانه كبار كأنها المطارح وله أظافر كأنها الخناجر وعلى بدنه شعر مثل شعر القنفذ، عيناه مشقوقتان، حمر الألوان كأنهما النيران، وهو كربه الرائحة والمنظر، وجهه يتوقد شرر [كذا] فلما رآه الملك سيف على هذه الحالة استعاذ بالله تعالى "(1)".

هذه الغيلان اختلقها الراوي لتكون؛ فيما بعد، مساعداً مهماً للملك سيف في القضاء على عماليق وادي الطودان، هذا الوادي الذي رمى عيروض فيه الملكة شامة بناءً على أمر قمرية للتفريق بين الملك سيف والملكة شامة من جهة، والقضاء على الملك سيف برميهِ في وادي الغيلان. وللوصول إلى مبتغى الراوي، جعل بينهم غيلونة، وهي كبيرتهم والأمرة فيهم، وهي التي ستنقذ الملك سيف وتدافع عنه، بعد أن أوصاها أبوها بانتظار الملك سيف والدفاع عنه حينما يأتي إلى هذا الوادي بعد سنوات طويلة:

"وكان هذا غولا من غيلان ذلك الوادي وقد عرف رائحة الملك سيف وهو على الشجرة، فاقبل عليه وقصد أن يفترس به [كذا] ويأكله، ولما وصل إلى الشجرة ووقف تحتها باهتا في وجه سيف ساعة زمانية، وتركه ورجع إلى الطريق التي أتى منها فلما نظر الملك سيف إلى ذلك، حمد الله تعالى على رجوعه عنه وقعد وظن في نفسه أنه ما بقي يعود إليه، ذلك الغول وإذا بالغول تباعد مقدار ساعة وعاد معه جماعة مثله كلهم غيلان مقدار أربعين، وما زالوا مقبلين حتى بقوا عند الشجرة التي عليها الملك سيف بن ذي يزن، واحتاطوا بها من كل جانب ووقفوا وتأمّلوا الملك سيف ونظروا إلى بعضهم البعض وتكلّموا بكلام

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 191.

غريب لا يفهمه عاقل، ولا لبيب وبعد ذلك إنصرفوا جميعاً إلى حال سبيلهم، فحمد الله الملك سيف وزال عنه الخوف وبعد ذلك عادوا مرة ثالثة ومعهم عجوز شمطاء بشعر ابيض مثل اللبن (الحليب) وبدنها كالقطن المندوف، هذا وقد أقبلت العجوز الى تلك الشجرة ونظرت إلى الملك وهو فوقها وتأملت، وحققت والتفتت الى قومها وكلمتهم بلسانها، فامثلوا لأمرها ومضوا إلى حال سبيلهم وجلست هي تحت الشجرة وبقي الملك سيف فوقها قاعدا ينظر لها، إلى آخر النهار فأشارت له بيدها يعني ينزل عندها فقال لها: أن لا يمكنني النزول فان الذي ينزل عند الغول يكون هالكا اما مقتول، وأما مأكول، فضحكت الغول ونظقت بلسان عربي فصيح وقالت له: انزل يا ملك سيف ولا تخف من الغيلان فانا كبيرتهم، وأنا احميك منهم لأنني الحاكمة عليهم ولك مني الأمان ومن جميع الغيلان فاطمأن الملك سيف وقال لها: يا هذه أنا ما أصدق⁽¹⁾.

ولمعرفة أصل هذا الوادي وكيف تشكّل هذا المخلوق العجيب، تروي غيلونة قصتهم للملك سيف:

"فقالت له: يا سيدي اما الغيلان هذه فان لهم سببا عجيبا وهو أن ابانا كان حكيما من حكماء ذلك الزمان، وكان صاحب فهم وإدراك، وكانت مدينته مدينة السحر الأسود وكان أبي حاكما وملكا عليها، ورعاياه كلهم أقارب أولاد عم، وحبايب، فوقع بينهم مخاصمة وكلام وأرادوا أن يتكبروا عليه وصاروا يقطعون الطرقات ويخونون السبيل فبلغه ذلك فقبض على جماعة منهم فتعصبوا عليه جميعا، وأرادوا أن يهلكوه، فلما رأى نفسه لا يقدر عليهم وإنهم لا يوقروه، ولا ييقون عليه، رحل هو وزوجته وجماعة عشيرته، وصار إلى أن وصل إلى هذه الأرض وعمر فيها ثم بنى أماكن وسكن هو وأهله جارة، فبالأمر المقدر

والقضاء الذي ما للعبد منه مهرب ولا مفر، بليت زوجته بداء الحكة في فرجها، ويرد عليها، وفي بعض الأيام لأجل تمام الاحكام كان ابونا أنشأ بستانا في هذا المكان وغرس فيه فواكه من سائر الألوان، وكانت زوجته تأتي في كل يوم إلى ذلك البستان وتنام فيه من شدة ما بها، فيوم من الأيام قاعدة في ذلك البستان ساعة الظهر فتحرك عليها ذلك الداء في فرجها مثل العادة فأخذت عودا من الحطب اليابس، وصارت تحك به فرجها فلم يزد إلا أكلان [كذا] فكادت أن [كذا] تقتل نفسها، ومن شدة ما هي فيه نامت على ظهرها ورفعت رجلها إلى شجرة وهي مرفوعة الذيل، تريد بذلك تبرد الهواء لأجل الراحة فهب عليها النسيم فنامت على ذلك الحال وارتاحت من غليان فرجها، فجعلت هذه الفعالة دأبها، وبقيت كل يوم تأتي وحدها ممنوعة عن الرجال لا أحد ينظرها، وأعلمت أبانا بذلك وأهل ذلك البستان برسمها وخرج [كذا] على الناس لا يدخل فيه أحد غيرهما، وأقامت كذلك مدة، فاتفق أن ذنبا دخل البستان فنظر إليها وهي نائمة على تلك الحالة فتقدم إليها وجامعها وأمنى فيها، وكانت افاقت والذئب معها في الجماع فلم تقدر أن تتحرك خوفا من الذئب ان يأكلها، ولما نزل عنها وراح، قامت على رجها [كذا] وكنمت سرها، وفي تلك الليلة قعدت تصنع طعاما في بيتها، فتحرك عليها الداء من صهد النار، فأخذت عودا من الحطب وكان قدام النار وحكت فرجها فدخل الدخان، ومنى الذئب في فرجها وانكتم، وفي ذلك الوقت دخل عليها أبونا وجامعها فاجتمع منى الذئب والدخان ومنى ابينا فحملت منهما بارادة باسط الأرض، ورافع السماء، وكمل أوقات حملها فوضعت اثنتين ذكراً وأنثى على تلك الصفة التي تراها من شناعة الخلقة وكراهة الرائحة، فلما نظر أبي إلى ذلك أراد قتلها وهو حكيم فضرب تحت الرمل ليكشف خبرهما، فرأى ذلك الوادي موعودا بهم ويسمى باسمهم وأنهم يخلفوا فيه وتكثر ذريتهم،

وينمو فيه إلى أن يمتلئ الوادي منهم وهلاكهم على يد شخص، يقال له سيف اليزن بن الملك ذي يزن الحميري التبعي اليمان⁽¹⁾.

ومثلما خلق الراوي هذه الشخصيات، جعل العجيب أصلاً فيها، فباختلاط أصلي الذئب والإنسان والدخان، تشكل هذا الجنين، الذي لا يشبه أي أصل من أصوله، فليس هو من الذئب بشيء، ولا من الإنسان ولا الدخان، بل كائن جديد يمتلك من القوة ما لا يمتلكه الكائن الطبيعي أولاً، ومن ثم تستطيع أن تخوض المعارك لوحدها، وثالثاً جعل العجيب من هذه الشخصيات كائناً منعزلاً، سكن في وادٍ مغلق لم يدخله إنسان منذ أن ولدت فيه هذه المخلوقات إلا الملك سيف لكونه المخلص الوحيد لها، أو القادر على القضاء عليها عن طريق الديك العجيب الذي اصطنعه أبوهـم وخبأه في مكان لا يستطيع أي أحد الوصول إليه إلا الملك سيف بمساعدة غيلونة كبيرتهم:

"فينفتح الباب وتجد في قلب القفص ديكا مثل ديك الدجاج، واقفا ورقبته ملوية تحت ابطه فمد يدك اليمنى وسم باسم الله تعالى واخرج رقبتـه من تحت ابطه واعدها [كذا] إلى مكانها وأنت تسمي باسم الله تعالى ولا تزل ماسكها، حتى ان الديك تلبسه الروح ويؤذن بقوته وهو كالرعد فاذا صاح أول مرة والثانية لا تخف واحذر ان يصيح الثالثة فانه يطير ولا تلحقه بعدها أبداً وأنت تعدم نفسك فارم له ذلك الحب فانه يخرج من القفص ولا يصيح ولا يتكلم فارصده وهو يلتقط الحب وامسكه ولا تخف وأغلق الباب واترك القفص وكل شيء مكانه واثت [كذا] إلي حتى أقول لك كيف تصنع وما تفعل بذلك من عمل فقال: سمعا وطاعة وسار الملك سيف كما امرته حتى اتاها بالديك وقال لها يا اماء فعلت كل ما امرتني به فماذا اصنع بذلك فقالت له اعلم يا ولدي انك

1- م. ن، ج 1، ص 192-193.

تأخذ ذلك الديك وتروح إلى حال سبيلك، فإذا أصبح الصباح فإن الغيلان جميعاً يأتون خلفك، منجذبين وأنا معهم أيضاً لأنني ما أقدر أظهر لهم شيء [كذا] من ذلك، فإذا لحقوك فاسحب ريشة من ذلك الديك وارمها عليهم، فتخرج الريشة من يدك مثل الحربة ولها شرر ونار فمهما وقعت بينهم أهلكت كل من نظرها منهم لأن كل من رآها يخرج منها شهاب فيجعله تراباً وهم خلق كثير، فإذا رأوا ذلك يهربون ثم يجتمعون ثانياً فإنهم ما لهم صبر ما دام ذلك الديك معك ويلحقونك ثاني مرة فارمهم بريشة أخرى ولا تزل تفعل بهم كذلك إلى أن تقطع مسير ثلاثة أيام فتكون فرغت من وادي الغيلان فإنهم إذا رأوك خرجت من الوادي، هجموا عليك جميعاً فارم الديك عليهم كله مرة واحدة فإنهم يموتون عن آخرهم، من وقتهم وساعتهم ولا يبقى بعد ذلك إلا أنا وحدي بمفردي واجعل بعدهم على الله معتمدي"⁽¹⁾.

يسمى سعيد يقطين هذه الشخصيات "ممسوخات" وليست مركبة، ويقصد بها "الكائنات الناتجة عن تركيب أكثر من جنس، أو التي نجدها جنساً مختلف التركيب عن باقي الأجناس. ولقد برع الراوي في تركيب هذه المخلوقات وتنويعها، ومن بينها نجد العمالقة والغيلان"⁽²⁾. يقطين يربط بين العمالقة والغيلان في كونها شخصيات ممسوخة، لكن العمالقة؛ وكما هو واضح في السيرة، ومن طبيعتها البشرية، ليست مخلوقات مركبة وليست ممسوخات، بل هي كائنات بشرية طبيعية تعيش في مدن، وتتزوج وتلد مثل أي إنسان طبيعي، إلا إن عجائبيتها تكمن في سمة محددة من سماتها هي ضخامة الجسم، وطولها الذي يتجاوز الستين ذراعاً كما أشار راوي السيرة. يُلاحظ في تركيب الغيلان أن

1- م. ن، ج 1، ص 194-195.

2- قال الراوي، م. س، ص 102.

الراوي لصق بهم "صفات ونعوت تجعلهم يتحولون ويمتسخون نتيجة عامل داخلي فيزيولوجي. أو عامل خارجي فوق طبيعي، فهي قبل كل شيء مشاركة في فعل وفي اطار سردي تستطيع خلق الحيرة في نفس المتلقي، ومثل هذه الشخصية تستطيع أن تقوض العديد من الوظائف في العالم التخيلي"⁽¹⁾.

وكما افترض الراوي وجود كائنات تتكون من ثلاثة عناصر، ابتكر كائنات أخرى تتكون من عنصرين فقط، هما: بني آدم والكلاب، فخلق ما عرف بالكليبين الذين تجمعوا أيضاً في وادٍ خاص بهم، ولهم صفاتهم الخاصة:

"يا هـل ترى إيش أصل هذا الوادي ولماذا سمي وادي الكليبين؟ فقال الملك علم النصر: أنا أعلمك يا ملك فإن عندي به علماً و يقيناً والسبب فيه أنه كان بهذا المكان كاهن من الكهان قد اصطنع عاموداً من الرخام ورسمه بعلوم الأقلام وصور فوقه غزالة من الرخام مطلسمة ونصب ذلك العامود على بركة من الماء هناك ورصد البركة أيضاً بالطلسمات و وكل بها الخدام من الجان وكان ذلك الحكيم له ولد فقال له يا أبي لأي شيء تفعل هذه الفعال؟ فقال له: يا ولدي إن هذا الوادي يتغير بخلائق صورتهم بخلاف صورة الآدميين ويقال له وادي الكليبين فبعد مدة أيام تخلقت وتناسلت تلك الخلائق وفي هذا الوادي وذلك أنهم كان لهم أغنام وكانوا يخافون على أغنامهم من الوحوش فاتخذوا الكلاب تسرح مع الأغنام لأجل منع الذئاب عنها فاتفق أن بعض النساء اتخذت لها كلباً وكان ذلك كلباً فاجراً فسار عزيزاً عندها حتى أنها من معزته علمته جماع النساء فجامعها فحصل لها منه لذة أكثر من زوجها وهذا لأجل النافذ في قضاء الله تعالى، ثم إنها علمت بعض النساء بما فعلت بكلبها فكل من كان لها كلب تفعل به ذلك الفعل ولما زاد بهن الحال صارت كل امرأة تحتال على زوجها

1- شعرية الرواية الفانتاستيكية، م. س، ص 199.

وتقتله وهو نائم حتى افنين جميع الرجال واستغنين بالكلاب وصرن يحملن من الكلاب وعند الوضع إذا كانت المولودة أنثى آدمية يتركها [كذا] وإن جاءت على صورة الكلاب يقتلنها وإذا وضعت ذكراً فإن جاء على صورة بني آدم قتله [كذا] وجاء على صورة الكلاب تركته [كذا] حتى بقي هذا العمل عندهن سنة لا يخالفنها وصارت النساء من بني آدم الرجال كلاباً وامتلاً الوادي ثم أن هؤلاء تركوا [كذا] القتل وصار كل من ولد يربى على أي صورة حتى صاروا على صور شتى منهم على صورة الآدمي وله شعر على جلده حتى تكاثروا وهم على تلك الصفة، فجعلوا يتناكحون مع النساء ولا يدرون أهم أمهاتهم أو بناتهم وزاد تجبرهم وتكبرهم فجعلوا يسيحون في الأرض وإذا رأوا واحداً من بني آدم يأكلونه ولا يبقونه وقطعوا الطريق وخانوا الرفيق"⁽¹⁾.

وفي كل مرة، هناك كاهن وحكيم يضع خطة ليأتي الملك سيف وينفذها، للقضاء على هذه المخلوقات، مثل ما حصل مع وادي الغيلان، لكن الخطة تتغير مع وادي الكلبين:

"(قال الراوي): ثم إن الملك علم النصر قال للملك سيف بن ذي يزن: أن الكهين الذي طلسم العمود قال لوالده أنا يا ولدي قرأت الكتب والملاحم القديمة فرأيت أن يأتي إلى هذا الوادي بعض مسافرين مؤمنين على دين الخليل ابراهيم الذي أنا اتبعته وقد دلني عليه الرمل أنه هو الدين القويم والصراط المستقيم فلما علمت ذلك جعلت أصنع شيئاً يكون فيه الصلاح لأهل الايمان وهلاك الكلبين ذوي الطغيان فصنعت هذا العمود والغزال المرصود وأرصدت مياه البركة وكل من أتى إليها من المسلمين ونظر فيها تحسناها له الخدام حتى ينزل فيها فإذا فعل ذلك فإن الكلبين لا يقدرّون أن يصلوا إليه ويبعدون عنه ولا يقربونه ورصدت العمود

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 2، ص 234.

والغزال بما في جوفهما من الحجر والمعادن وهذا يجلب الوحوش إليه فيطوفون به مثل ما تطوف [كذا] الحجاج البيت الحرام الذي بناه خليل الله إبراهيم عليه السلام فإذا أتت إليه الوحوش وشربت من الماء ونظرت بأعينها إلى العمود تخرج من أعينها دموع تريحها ولا تؤذيها فتسيل على الأرض وتنعد حجراً وهو حجر معدني غال وإذا أخذ منه بعض الملوك وجعلوه في أماكنهم أما في السقف أو دائرة القبة فانه نزهة ويتج منه الهيبة والوقار في منازل الملوك الكبار، وما فعلت ذلك إلا راغباً في الثواب من رب الأرباب، ولأجل أن المؤمنين ينصرون على الكليبيين وهذا ما صنعت يا ولدي من الآثار"⁽¹⁾.

هذه الشخصيات اختلقها الراوي من جنسين مختلفين: بني آدم والكلاب، لكنه لم يفسر سبب وجودها في السيرة، ولم يكن لها تأثير مباشر على سير الحكاية، إلا في اكتشاف الملك سيف السمكة العجيبة التي لولاها لأكله الكليون. لكن تشكلهم العجيب أضاف لهذه المخلوقات صفات أخرى، أولاً هي تشبه البشر في طباعهم، تتحدث وتتزوج كأي إنسان، بعضها على شكل بني آدم، والآخر على شكل الكلاب. ومن ثم جمعت بين طبيعة البشر وقوة الكلاب، فهي تأكل البشر الآخرين، ولا تأكل الأحياء من بني جنسها، بل الأموات فحسب. لهذا تجمع بين الطبعتين البشرية والحيوانية. ويرى حليفي أن "الغاية من هذه الأوصاف للمظهر الخارجي للشخصية ترتبط بتأدية وظيفة تساهم في تأكيد الفانتاستيك وسمه التعجيب في هذه الشخص" ⁽²⁾.

تميز الراوي في سيرة الملك سيف بقدرته على اختلاق شخصيات وتشكيلها على خلفية الأسماء المعروفة في التاريخ العربي، فالغيلان حيوانات

1 - م. ن، ج2، ص 234-235.

2 - شعرية الرواية الفانتاستيكية، م. س، ص 174.

حقيقية موجودة، لكن ليس بالصورة التي قدّمها في السيرة، وكذلك ما يعرف باسم الكليبين، فهي قبيلة عربية معروفة، لكنه استعار اسمهم في خلق جنس مركب من كائنين مختلفين. هذا التركيب وغيره يبين لنا "قدرة الراوي على اختلاق وابتداع شخصياته العجائبية المتعددة. ومعظم هذه المخلوقات نجد العديد منها ذا طابع مرجعي يستمد وجوده مما تقدمه المصنفات المختلفة أو ما تراكم في الثقافة الشفاهية، الشيء الذي يجعلنا ونحن نميز بين المرجعي والتخييلي، أمام ضرورة التأكيد على أن الشخصيات في السيرة الشعبية غير قابلة لأن نضعها في خانات نهائية، فالتداخل حاصل بين مختلف هذه الأنواع بشكل مطلق. لذلك فالشخصية (المرجعية) محملة بعناصر واقعية، وأخرى تخيلية، وثالثة عجائبية. فما دامت تعايش النوعين الآخرين، وتتفاعل معهما، فإنها لا بد أن تصطبغ بسمات النوعين الآخرين. ويمكن قول الشيء نفسه عن بقية الشخصيات. وهذا ما جعلنا منذ البداية نحتاط في استعمال تصنيف محدد لهذه الشخصيات وفق ما هو مألوف في الأدبيات الموجودة"⁽¹⁾.

لم يكن الكليبين مؤثرين في رحلة الملك سيف، ولم يظهر منهم مساعد يقدم له بعض الخدمات لكي يستمر في طريقه، إلا أن وجودهم جعل الخضر يرسل له السمكة العجيبة التي اصطادها اثنان من الكليبين ليأكلاها، ومن ثم ألقيا القبض عليه ليتقاسماه أيضاً، لكن الملك سيف يتحایل عليهما وينقذ السمكة، التي يتفق الخضر معها؛ فيما بعد، لتكون له عوناً في الهرب منهم. هذه السمكة التي تجمع بين طبيعة السمك وبعض صفات البشر:

"فالتقى باثنين صيادين [كذا] سمكاً [كذا] ومعهم شبكة الصيد يحملها أحدهما والثاني حامل سمكة مثل بني آدم وجهاً وصدرًا ويدين ورأساً وشعراً

1- قال الراوي، م. س، ص 103-104.

ولها فرج مثل فرج المرأة ولها آلية مغطى بها فرجها وجسدها مثل الغضة [كذا] البيضاء النقية إلا أن رجليها مثل اذنان السمك فلما نظر الملك سيف إليهما قال لهما من أنتما قالوا له: نحن صيادان طلعتنا فاصطدنا هذه السمكة وهي أحسن من لحم الضأن وفصيحة بالنطق باللسان وهي تسمى الجذع وكنا أردنا نقسمها ونأكلها وها أنت أتيتنا فأنت نظيرنا فأحدنا يأكلك والآخر يأكلها وليس لك خلاص⁽¹⁾.

الوصف الذي قدّمه الراوي للسمكة جعلها تجمع بين جنسين مختلفين: الإنسان والسمك، لكنه مع هذا جعل الصفة الإنسانية غالبية عليها، فمثلاً ساعدها وخلصها من يدي الكلبين، ساعدته أكثر من مرة ورهنت نفسها له بعدما أمرها الخضر بهذا. سمكة الجذع استقاهها الراوي من الحكايات الشعبية العربية، وهي ما تعرف بـ"حورية البحر"، التي عُرفت من خلال ألف ليلة وليلة، وحكايات السندباد فيها، ومن ثم وجودها في أغلب ثقافات العالم القديمة، فما توجد حكايات شعبية في أي بلد، إلا ونقرأ حكاية عن حورية البحر.

فهذه السمكة هي طبيعية كإنسان، وطبيعية أيضاً كسمكة، لكن هذا الجمع بين الجنسين جعل منها مخلوقاً عجيباً، غير أن الراوي جعل منها مفرداً لا جماعة، مثل ما فعل مع الغيلان والكلبين. ففي أغلب الوديان التي مرّ بها الراوي، هناك جماعات تعيش مع بعضها، إن كانوا بشراً عاديين، أو عماليق، أو غيلاناً أو كلبين، فاليابسة تسمح للخيال أن يشكل هذه الشخصيات ويعطي أسباباً لخلقها بهذا الشكل، لكن الراوي لم يعطِ أسباباً لتشكّل سمكة الجذع، بل ترك الخيال للقارئ ليجد أسباب هذا التركيب، لهذا تركها مفردة، تعيش لوحدها في البحر، ولم يكن همها بعدما أنقذها الملك سيف إلا مساعدته في القضاء على الكلبين وخلصه منهم.

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 2، ص 236.

الجان

يربط الباحثون الحكاية العجائية بالجان، فلا تخلو هذه الحكاية من أحد أنواع الجان، لأنهم يمثلون التردد والخوف ولحظات الشك تمثيلاً واضحاً، وقد استحوذ "على الفكر الميثولوجي عند جميع شعوب العالم منذ أقدم العصور؛ وذلك لما يتمتع به الجن من قوة خفية تفوق قوة الإنسان مرات ومرات، مما جعل الإنسان يفكر في كنه هذا الوجود، وحقيقته وأشكاله، وتأثيره، الأمر الذي أثارى فولكلور الشعوب بحكايات الجان"⁽¹⁾. وفي السيرة الشعبية عموماً، وسيرة الملك سيف بن ذي يزن على وجه الخصوص، يشكل الجان محوراً رئيساً، يفوق عدد الشخصيات الأخرى، بشرية أو حيوانية؛ بسيطة أو مركبة. فهناك عوالم متعددة من الجان، فيها أنواع مختلفة منهم. فالجان يشكلون "بمختلف أجناسهم وأنواعهم عالماً متكاملاً من الشخصيات التي لا تخلو سيرة من السير من حضورهم. فهم يتفاعلون مع عالم الإنس، يقدمون له يد العون، أو يسعون إلى إلحاق الأذى به"⁽²⁾. ومن ثمّ "تضطلع بأدوار خارقة تجسدها أفعال بعينها من مثل معرفة الغيب، وطّي الأرض ومحو المسافات في لمح البصر"⁽³⁾. بحسب ما ترى الدكتورة الخامسة علاوي، لكن كلامها هذا لا ينطبق على الجان وحدهم خاصة بما يتعلّق بمعرفة الغيب، بل هناك الحكماء والمطلعون على الكتب والملاحم القديمة، فهم الذين يعرفون الغيب في سيرة الملك سيف بن ذي يزن وليس الجان. كما أن الأرض تطوى للأولياء والصالحين أيضاً وتمحى المسافات لهم، وليس الجان فقط من يستطيعون القيام بهذه الأفعال الخارقة.

1- البناء الأسطوري للسيرة الشعبية، م. س، ص 107.

2- قال الراوي، م. س، ص 100.

3- العجائية في الرواية الجزائرية، م. س، ص 326.

يلعب الجان دوراً مهماً في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، وهم ينقسمون إلى عدة أقسام، منهم من كان مسلماً يؤمن بدين التوحيد، ومنهم من يكون "في خدمة إبليس الذي يجندهم لإلقاء الفتنة، أو في خدمة أحد السحرة الذي يسوؤه ما يحقق المسلمون من انتصارات فيسعى إلى محاربته مسخراً أعتى الجن وأشدهم تجبراً"⁽¹⁾. وهم بهذا أقوام وجماعات، ملوكاً وخداماً، وكل ملك يسيطر على جماعات كبيرة من الجان، وله قصر ومكان معروف، يتزوجون من بعضهم، وينجبون، مثل أي جماعة بشرية معروفة.

يشكل الجان العاديون النسبة الكبرى في السيرة الشعبية، لكن هناك جاناً لهم صفات خاصة لا يمتلكها إلا هم. يمتلك الجان (العاديون) قدرات خارقة بالقياس إلى القدرات البشرية، فهم يستطيعون دخول أي مكان مهما كان مغلقاً أو مؤمناً؛ ما عدا الأماكن المطلسمة التي منعوا منها، ويسIRON بسرعة خارقة، فيقطعون المسافة التي يقطعها الإنسان بشهور وسنوات بأيام قليلة. ومن ثم يعرفون ما يحدث في أية بقعة في العالم من دون أن يتحركوا من مكانهم. هذه القدرات هي الطبيعية بالنسبة للجان، لكن هناك جان لديهم قدرات خارقة، غير أنهم ربما لا يمتلكون بعض قدرات الجان العاديين، بل لديهم قدرات تختلف، مثل الرهق الأسود، فهو الوحيد الذي يتمكن من رفع عتلة يافث، لكنه لا يعلم بما يجري حوله من أحداث، ومنها أن النبي سليمان (ع) حبسه في عمود، وبعد أن أخرجه الملك سيف من هذا العمود سأل عن النبي سليمان (ع) وتمنى أن يسامحه ولا يسلط عليه عقاباً جديداً:

"فقال الملك سيف: نادوا في الرجال والأعوان اننا نريد الرهق الاسود والعتلة لأجل اجراء بحر النيل بهما، فانه لا يجري من غيرهما، فلما نادوا بذلك

1- قال الراوي، م. س، ص 100.

النداء وسمعت الجان بذكر الرهق الأسود تنافروا وارتعبت قلوبهم وخافوا خوفا شديدا فثبتتهم الحكمة عاقلة وقد قالت: لا تخافوا ولا تفزعوا، فقالوا لها: يا أم الحكماء هذا الرهق الأسود شديد البأس صعب المراس وإن أراد الملك أن يخدمنا فنحن نجتهد كل الاجتهاد أكثر من الرهق ولا نتأخر في فعلنا ولا لحظة، لأن الرهق الأسود نقلت الرواة أن عزمه قدر عزم أربعين رهط [كذا] من الأرهاط الكبار، وكل رهط عزمه أربعين عوناً من الأعوان، وكل عون عزمه أربعين مارداً وكل مارد عزمه قدر أربعين جنياً وعفريتاً، وأما الجنى والعفريت فعزمهما على قدر واحد وإما الجنى يزيد عن العفريت بكونه لا يتصور للإنس في أشكال يرونها فيها ويفعل في انقلابه كيف يشاء وأما العفريت فلا يمكنه أن يتقلب من صورة إلى صورة أبداً ثم قال الجان ما لنا قدرة على مقابلة الرهق الأسود أبداً⁽¹⁾.

هذا المقطع من السيرة يوضح طبيعة الجان وتقسيمهم وأنواعهم، فهناك رهط، والرهط يساوي أربعين عوناً، والعون يساوي أربعين مارداً، والمارد يساوي أربعين جنياً وعفريتاً.

ويستمر الراوي في وصف قوة الرهط الأسود بقوله:

"فقالت له الحكمة عاقلة يا ملك هو مسجون في أشد الحصار ولو كان مطلوقاً ما كان أبقى على وجه الأرض من الجان ولا ديار لأنه يا ملك جبار عنيد وشيطان، مريد لا يقطع في بدنه عزائم ولا أسماء [كذا] ولا سلاح ولا حديد ولا تقل يا ملك أن سيف آصف يقطع فيه ولا يؤثر أبداً في بدنه، لأنه لعين جبار وهو يعبد النار دون الملك الجبار مكور الليل على النهار وهو أقوى عزمًا من جميع الجان وأنه عصى نبي الله سليمان فحبسه في القصر الحديد في عمود من الرخام مجوف وهو في قلبه"⁽²⁾.

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج3، ص146-147.

2- م. ن، ج3، ص147.

قوة الرهق الأسود هذه جعلت منه الرهط الوحيد القادر على رفع عتلة يافث التي ما أن يدور حتى يجري نهر النيل ويسير إلى أراضي مصر، لكنه ليس الوحيد الذي يمتلك هذه القوة الخارقة، فهناك أيضاً السميزع الذي سجنه نبي الله سليمان (ع) أيضاً:

"فالتفت الملك سيف على [كذا] الهدهاد وقال يا حكيم الزمان وإيش يكون هذا السميزع حتى أن الجان جميعاً يفزعون منه فقال له الهدهاد هو ماردر جبار فاجر وهو محبوس في كنوز السيد سليمان عليه السلام فقال الملك سيف: يعني هذا يكون أشد بأساً من الرهط الأسود فقال الهدهاد: يا ملك الرهط الأسود جبار أيضاً ولكن هذا السميزع مسلسل في عمود معنزر بمائة جنزير بالحكمة كل جنزير مشدود في عمود في مائة جنزير والمائة عمود عليها معنود قناطر هي التي حاملة قصر الديوان الذي فوق الكنوز وهي أسفلها في أراضي الكنوز وأعلاها حامل القصر فإذا تمرغ ذلك الملعون فإنه يهز الكنوز كلها ولكن الوزير آصف بن برخيا جاعل رأسه طلاء بالحكمة إذا تحرك وتمرغ في مكانه فإن الكنوز تهتز من جبر ذلك الجبار فعند ذلك يضرب الطبل على أعلى العمود الذي هو مسجون فيه فإن سمعه يدوخ وينخمد وذلك كله صانعه الوزير آصف بن برخيا وزير السيد سليمان عليه السلام فيسكن ولا يتحرك"⁽¹⁾.

ويستمر الراوي في وصف السميزع بعدما أخرجه الملك سيف من العمود الذي كان مسجوناً فيه:

"فخرج من العمود دخان وعبق الدخان وأظلم المكان، وتصور ماردر لكن مهول الخلقة أشعث الوجه كرية الرائحة متنن القم له يدان كالمذارى ورجلان كالصواري وفمه كالزقاق، وطوله كالنخلة السحوق"⁽²⁾.

1- م. ن، ج3، ص249-250.

2- م. ن، ج3، ص250.

هذه الصفات العجيبة جعلت من السميزع الأقوى بعد الرهق الأسود، وهو الذي سيقتله بأمر الملك سيف. لكن قوى السميزع الخارقة تجعله فوق طبيعيٍّ بشكل ملفت، لأن الرهق الأسود رهط يساوي في قوته أربعين رهطاً، ومن ثمَّ يساوي السميزع؛ وهو المارد، أربعين مارداً في أربعين عوناً في أربعين رهطاً، بمعنى أنه يساوي أربعين وستين مارداً من نوعه هو، حتى يتمكن من الوصول لقوة الرهق الأسود.

القوة المفرطة التي امتلكها كلٌّ من الرهق الأسود والسميزع ليست كافية لتغيّر بنيتيهما الجسمائيتين، بل بقيا يشبهان الجان في كل شيء سوى تميزهم بهذه القوة، لكن هناك جاناً متفرداً ولد من أمه عاقصة وأبيه عيروض، اللذين تزوجا بأمر من الملك سيف بعد رفض عاقصة لهذا الزواج لسنوات طويلة، لكن بعد أن قدم لها مهرها، وهو فستان الملكة بلقيس الذي كان هدية النبي سليمان (ع) في ليلة زفافهما، ومن ثمَّ إعفاء الملك سيف له من الخدمة، وتوحيجه ملكاً. هذا الزواج أسفر عن ولادة عفاشة الذي ولد بيد ثالثة كانت كافية ليكون متفوقاً على الجان، فقد أضافت له هذه اليد قوة خارقة، وإمكانية تحولها لأي شكل يريده، ومن ثم جعلت منه متحولاً لأي شكل يريده، وفي الوقت الذي يحتاجه:

"(قال الراوي): فلما سمع المارد منه ذلك الكلام قال له أنت عاجز غلبان ولا لك يدان ولا رجلان وإيش هذا الهذيان فاسكت عن شقشقة اللسان وإلا أجلد بك الأرض يا ذليل يا مهان ويا قطاعة الجان قال فلما سمع عفاشة منه ذلك الكلام أقسم على يده أنها تكون عليه أثقل من الجبل فثقله حتى بقي كأنه الجبل الراسخ فعند ذلك برك المارد من هذا الثقل العظيم فقال عفاشة ليده صيري سيفاً قاطعاً فصارت فأمرها أن تضرب رقبة ذلك المارد الذليل ففعلت به

ذلك الأمر النكير وفي الحال تزيّا بزّي ذلك المارد ولبس ملبوسه وصار في صفته وسار إلى أن وصل إلى المتمسح في بيت الرصد"⁽¹⁾.

كان العجيب مؤثراً في بنية عفاشة حدّ أنه تفوق على المارد، وهو الذي يعد أربعين جاناً حسب وصف الراوي، وقضى عليه عن طريق القدرة الخارقة التي أعطتها له يده الثالثة وإمكانية تشكّلها لتكون كثقل الجبل أولاً وتحولها سيفاً ثانياً، ومن ثمّ تحول عفاشة نفسه إلى شكل المارد ليتمكن من دخول رصد الساحر الذي أمر بسجن الملك سيف في مدينة النحاس، وكما سنرى في الفصل الثالث، إن عفاشة هو الوحيد القادر على الدخول لمدينة النحاس وإنقاذ الملك سيف، بسبب القدرات التي أضافتها له يده الثالثة.

قدّم الراوي أنواعاً مختلفة من المخلوقات غير البشرية، مثل الجان بأنواعهم، وكان هذا "التنوع في خلق الأحجام والأشكال والصور والهيآت يجعلنا فعلاً أمام شخصيات عجائبة تتفاعل معها الشخصيات المرجعية، وتدخل إلى فضاءاتها الخاصة وتحاربها أو تتصارع معها.

وإذا كانت صور الجان بمختلف أشكالها معتادة لدى القارئ، فإن الراوي لم يدّخر وسعاً في تخيل كائنات أكثر عجائبة"⁽²⁾. فكان الراوي بهذه النماذج وغيرها، قد تمكّن من أن يبدع في خلق شخصيات لم تكن موجودة سابقاً.

الأولياء والصالحون

أشكال العجيب وتمثلاته تختلف من مخلوق لآخر في السيرة، فبنية المخلوقات المركبة تختلف عن بنية الجان، وبنية الجان تختلف عن الأولياء

1- م. ن، ج 4، ص 79.

2- قال الراوي، م. س، ص 103.

والصالحين بكراماتهم التي تمثل عجباً من نوع آخر، فهؤلاء يتمثل بهم العجيب من خلال تشكيلهم الروحي وطبيعتهم التي تختلف عن الطبيعة البشرية لتستثمر السيرة بذلك محمولات الثقافة الإسلامية عن الأولياء والصالحين الذين مثلوا إلى حد كبير صورة مثالية للعبد في استجابته لإرادة المعبود، فهم يطوفون في الأرض وكأنها تحت أمرتهم، تطوى لهم، وتختصر المسافات، ويكون الفضاء محوراً خاصاً لهم. وأفضل من يمثل هؤلاء (أبو النور الزيتوني)، رفيق الخضر. فالولي الصالح لا يقل حضوره "في السيرة الشعبية" عن حضور الجن والسحرة، وكأنني بتوظيف الراوي لهذا النوع من الشخصيات العجائية يريد تحقيق نوع من التوازن في صنع الأحداث وتحريكها. فإذا كان الساحر يستعين بثقافته السحرية، ويخدامه من الجن فالولي يستعين بما وصل إليه، نتيجة العبادة والزهد، من عناية ربانية. لذلك نجد قدرته ومعرفته أسمى وأعلى مما نجد عند الساحر. وإذا كان الساحر يركب زير النحاس لقطع المسافات البعيدة، يطلب الولي الصالح من البطل أن يغمض عينيه، ويذكر اسم الله، ويفتحها ليجد نفسه قطع مسافات أبعد وأطول. وفي كل اللحظات التي تظهر فيها شخصية الولي تتحقق جلائل الأعمال ومستحيلاتها⁽¹⁾. لهذا قدّم الراوي أبا النور الزيتوني وكأنه يتصرف كما يتصرف الخضر تماماً، بصورة تفوق صورة الساحر، على الرغم من أعداد الجان التي يتحكم بها، لأنه رسول الخضر الدائم للملك سيف بن ذي يزن:

"هذا وسار الملك طالب السواد الذي أوصوه عليه ولم يزل سائراً إلى وقت الأصفرار، فالتقى مدينة بين يديه فأقبل إلى بابها، وكان قد أمسى المساء، فنام على بابها وهو وحيد فريد، متوكل على الله الحميد المجيد، ولما طلع النهار، انتبه الملك سيف من منامه، وتأمل يميناً وشمالاً، فرأى على رأسه

1- قال الراوي، م. س، ص 101.

شخص [كذا] جالس [كذا] على صفة الصالحين فلما رآه الملك سيف خجل منه، ولكن ثبت جنانه، وتقدم وقبل يديه، وقال من أنت يا سيدي، فقال له: يا ملك الزمان أنا من أخوانك المنقطعين بهذا المكان وأنا أخوك في العهد والميثاق، وما أرسلني إليك إلا شيخنا بالاتفاق، فقال له: ومن هو شيخنا، قال شيخنا الخضر عليه السلام وقد أرسلني، وقال: أمض للملك سيف وساعده على ما هو طالب، فأتيت يا ملك ممثلاً لما أمرني^(١).

الخضر أرسل أبا النور الزيتوني ليقدم له ذخيرته التي ستنتقذه في رحلته لإنقاذ خادمه عيروض الذي ذهب إلى كنوز النبي سليمان (ع) ليجلب بدلة بلبقيس مهراً لعاقصة، وهذه الرحلة كانت بحاجة لقدح الأكل ولجانٍ مختلف يستطيع أن يحمل الملك سيف عبر جبال قاف والبساتين والأماكن المطلسة، لكن أبا النور الزيتوني لا يحتاج لأي وسيط عجائبي، فهو يستطيع أن يفعل أي شيء بمجرد أن يطلب:

"ثم إن الأستاذ، قال: يا عمار هذا المكان أثتونا [كذا] بشيء من الزاد نسد به رمق الفؤاد ولو من التمر فما أتم كلامه حتى ظهر قدامه طبق من الخوص وفيه تمر أحلى من الشهد ثم التفت الشيخ إلى الملك، وقال له كل من هذا وأرم نواه على ما تستطيع فصار يأكل التمرة ويحذف بنواه في جهة، وكان غالب الحذف جهة الشرق، فقال الأستاذ يا ملك سيف أعلم أن الأرض التي حذفت فيها نوى التمر فإن وزير أبيك بنى فيها مدينة، وكان أسمه يثرب وأنت حذفت فيها ذلك النوى وأنه بقدرة الله تعالى كل نواة منه يخلق الله منها نخلة تطرح مثل هذا والناس يأكلون ويزرعون نواه حتى يكثر النخل في تلك الأرض وما يليها ويكون غالب مؤنة سكانها من ذلك التمر، (وأعلم) يا ولدي أنه يسكنها رجل مسعود من أشرف عدنان وهو نبي آخر الزمان ويأتي بكتاب صحيح وآيات

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج2، ص9.

وبرهان وعلى يديه يثبت الإيمان وأمته أشرف الأمم (ص)، فيا سعادة من عاش إلى أيام نبوته وتكون دانية على شريعته فأن أصل إيجاد الوجود الذي اصطفا [كذا] الله من كل موجود وأنا أول ما أقول أني آمنت به ورسالته، وأسأل الله تعالى أن يقبض روحي على ملته فلما سمع الملك سيف هذا الكلام بكى، فقال له الأستاذ: لا تبك فأنك أعطاك الله تعالى إيمان فاحمد الله العزيز الديان، فقال الملك: سيف بن ذي يزن الحمد لله رب العالمين وبعدها قال الأستاذ قم حتى نقابل الملك شاه الزمان، فأنه لك في الانتظار وقد أحاطت به أعداؤه وهم عباد النار فقم بناحتي نصره كما نصرك، لأجل أن يبقى لك عليه منه نظير منته، فقام الملك سيف، ووضع يده في يد الشيخ أبي النور فأشار الشيخ إلى النهر فانطوى وصار كأنه الخلخال، بساقية وخطاه الشيخ وتبعه الملك سيف وهو يتعجب من هذه الكرامات.

(قال الراوي) ومكث الأستاذ يتحدث مع الملك بن ذي يزن ساعة وإذا بالنهار أضاء، فقال الأستاذ: هذه مدينة صاحبك الملك شاه الزمان فنظر الملك سيف بن ذي يزن فوجد بين يديه غيرة ثائرة وخياماً منصوبة، وخيلاً مجنونة وأموراً تدل على حروب ثائرة فالتفت للأستاذ، وقال له: يا سيدي إيش هذا، فقال الأستاذ يا ملك لم يكن لي فيه لأنني أنا شغلي فرغ ولم يبق إلا شغلك أنت لأن هؤلاء قوم مجوس يريدون أن يهلكوا شاه الزمان ويأخذوا أرضه وهذا المكان وها أنت أتيت وأنت ملك هذا الزمان وحاكم الأنس والجنان، وأما أنا فقصدي السياحة لأتبع أستاذي فلا تؤاخذني لأن الملامة أخذت حقها ومني عليك السلام كلما نأح الحمام ثم أن الأستاذ قال: يا ملك سيف لا تسأل عني ودخل في مغارة في وسط الجبل ونظر الملك سيف إلى أفعاله فارتاع من أعماله⁽¹⁾.

أبو النور الزيتوني لا يختلف كثيراً عن الشيخين جواد وعبد السلام اللذين كانت لهما كرامات عجيبة قبل أن يتوفيا، لكن كراماتهما استمرت بعد وفاتهما، فحولهما الراوي لطائرين رافقا الملك سيف وأنقذاه أكثر من مرة. فأبو النور الزيتوني والشيخان يعلمون الغيب وتطوى لهم الأرض، كما يمكن أن يتمثلوا بأي شكل يريدون، ومن ثم يستطيعون الظهور بمختلف الصور والأشكال، إن كان في الحقيقة أم في المنام. إن "المعرفة بالغيب، وطى الأرض، والظهور في المنام للإخبار بشيء ما، أو لمخاطبة شخصية ما لفعل شيء ما"، هي بعض من الأعمال العجيبة التي تقوم بها هذه الشخصيات لتوجيه الأفعال أو تحريك الأحداث وجهة معينة. إن الولي سواء كان حياً، أو ميتاً يساهم بدور هام في أحداث السيرة الشعبية. وهم جميعاً، بصورة أو بأخرى يعملون مستقلين أو جماعات تحت إمرة "ولي الأولياء" الخضر أبو العباس (ع)⁽¹⁾.

كما أن هناك شخصيات عجيبة تلجأ "في بعض الأحيان إلى تحقيق ذاتها من خلال الرؤى الصوفية وتتجاوز محدوديتها الإنسانية، بتحولها إلى كائن عجائبي له قدرات خارقة. ونجد شخصيات عجائية أسطورية، ينبع العجيب منها من تحدي الإنسان للطبيعة في كسر قوانينها، ويمتزج الواقع بالوهم، لتدخل في عالم غير مألوف أشبه بعالم الأبطال الأسطوريين الملحميين"⁽²⁾. ويشير ميخائيل باختين إلى أن صورة الإنسان في الخرافة "تُبنى دائماً، على ما في الفولكلور الخرافي من تنوع، على موضوع التحول والثبات (مهما تنوع المضمون المشخص لهذين الموضوعين). ويتنقل

1- قال الراوي، م. س، ص 102-103.

2- الفنتازية والصورلجان، م. س، ص 48-49.

موضوع التحول - الثبات من الانسان إلى العالم الإنساني - إلى الطبيعة وإلى الأشياء التي يصنعها الانسان ذاته⁽¹⁾.

ولا يتوقف الراوي عن طرح العجيب بثياب جديدة في كل مرة، فمثلما صوّر الولي الصالح والساحر والكاهن بصور متنوعة، صوّر أيضاً شخصيات مرجعية جاءت لخدمة الملك سيف مثل سطيح الكاهن الذي كان بانتظاره ليدله على المركب الذي يعبر من خلاله البحار الواسعة ليكمل رحلاته التي انتهت بنشر دين التوحيد وإقامة العدل في أكبر مملكة وصلها إنسان، على حد وصف الراوي.

الحيوانات

قدّم الراوي نماذج مختلفة من الحيوانات العجيبة، بعضها مركب وبعضها بسيط، لكن بساطتها هذه لم تمنع الراوي من أن يضيف لها صفات خاصة تجعلها أنموذجاً عجيباً وله موقع مهم في السيرة الشعبية. كما أن هناك بعض الحيوانات كانت بشراً، مثل الشيخين جواد وعبد السلام اللذين تحولوا لطائر رافق الملك سيف حتى آخر السيرة، وقدما له الطرائق الناجعة لإنقاذ حياته أكثر من مرة. ومثلما حولت الثريا الزرقاء الملك سيف لغراب من أجل السيطرة عليه والانهاء من محاولاته المتكررة لقتلها ونكاية بابنة عمّها الثريا الحمراء التي كانت تحب الملك سيف:

"(قال الراوي) فلما سمعت الزرقاء كلام كيهونة رأته صواباً وقامت على حيلها وأخرجت طاسة مطلّسة وملأته من الماء وعزمت عليها وهممت وتكلمت وأقبلت إلى عند الملك سيف وكانت قد جعلت له قصراً عندها يرسمه

1- أشكال الزمان والمكان في الرواية، ميخائيل بختين، ترجمة: يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة،

دمشق، سوريا، 1990، ص 43.

وأخذت مفتاحه معها خوفاً من الأعداء ومن هروبه من حين خرجت إلى الثريا الحمراء، ثم أن الثريا الزرقاء أقبلت على الملك سيف بن ذي يزن بالطاسة ورشته بالماء الذي فيها وقالت له: أخرج من هذه الصورة الأدمية إلى صورة غراب مثل غريبان البرية وتكون شديد السواد منقار وأظافر وريش وأجنحة طير. فما أتمت كلامها حتى أن الملك سيف ارتعش وانتفض فصار غراباً وذهبت صورته الأصلية وصرت حالة غير مرضية وبقي غراباً كما قالت له الثريا الزرقاء، وأراد الملك سيف أن يقول لها: إيش ذنبي معك حتى فعلت معي هذه الفعال فما نطق إلا بقوله قاق وهذه لغة الغراب⁽¹⁾.

تحول الملك سيف إلى هذه الصورة منحته حرية التجول في البساتين، وتمكن من أن يتعرف على حياة الآخرين، ومن ثم؛ وبسبب تحوله هذا، من أن يجمع مساعديه جميعهم، ليقضوا على الثريا الزرقاء التي كانت ترفض ترك دينها وتصير على دين التوحيد.

ربما لم يكن شكل الغراب الذي تحول إليه الملك سيف مختلفاً عن أشكال الغريبان الطبيعية، لكن هذا التحول أعطاه قوة ودفعاً ليصر على الماضي بطريقه، ويجري نهر النيل ويجعل الممالك التي يمر بها على دين إبراهيم الخليل (ع). ولكن في الوقت نفسه هناك طيور أخرى تمتلك صفات خاصة تدخلها في العجيب، فيغير من طبيعتها وطريقة حياتها، مثل طائر السمردل الناطق:

"ونظر الى أعلى الشجرة وإذا بالمتكلم طائر قدر الجمل ومن جناحه إلى الجناح الثاني قدر الرمح الطويل فتقدم الملك سيف فرأى الشجرة وأسفلها ملتف عليها ثعبان ورأسه إلى فوق وهو يريد الصعود الى تلك الشجرة فما أن رآه

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج2، ص309.

تعجب منه ومن كبره وعلم أن الثعبان عدو هذا الطائر فقصده اليه بسيف سام بن نوح عليه السلام وضربه به على عاتقه فأخرج يلمع من علائقه فوق قطعيتين وانفصلت رأسه عن بدنه وصار شطرتين فعندها صاح الطائر من أعلى الشجرة لا شلت يداك ولا شمت بك أعداك كما خلصتنا من هذه الآفة المرقطة والبليلة [كذا] المسلطة ولكن يا سيدي اقطع لي لحمها حتى اطعم منه أفرأخي لأن هذه كانت تريد أن تأكل أولادي فأذن الله تعالى أن أولادي تأكلها مع ضعفهم وقوتها، فقال الملك سيف: ما اسمك بين الطيور؟ فقال له: يا سيدي انا اسمي الشمردل وما أحدا [كذا] من الطيور ينطق مثلنا لأنه قليل وجودنا وما نسكن العمار أبدا وجنسنا لا يوجد إلا قليلا⁽¹⁾.

نُطق طائر الشمردل وطبيعة حياته، جعل منه طائراً مختلفاً، فقد كان فصيحاً ويفكر مثل أي إنسان، وله شخصية مختلفة وقوية، فبعد أن ساعده الملك سيف وقتل الثعبان، ساعده أكثر من مرة، ووفاء له بقي مرابطاً عنده ورفع جناحه ليحميه من حرارة الشمس بعد أن غفا الملك سيف بسبب تعبته من رحلته الطويلة، ومن ثم حمل الملك سيف وأوصله لأماكن عدة. فالعجيب الذي اصطنعه الراوي، والصفات التي أعطاها للشمردل، نطقه وكبر جسمه وأجنحته الواسعة، جاءت بفائدة كبيرة على الملك سيف وأصبح مساعداً مهماً له.

لم يقف خيال الراوي عند تحول الملك سيف لطائر، أو جعل طائر ينطق مثل البشر، لكنه أوجد حصاناً عجيباً من جمع أحجار الياقوت مع بعضها ليتشكّل كأي حصان طبيعي:

"فقال له الملك شاذلوخ: يا ملك الزمان أنا عندي ذخيرة وهي تنفك في أي مكان فإنه لا ينفك غيرها وهو حصان مصنوع من الياقوت الأحمر فإذا كنت

مسافر تعشق رجله في جثته وكذلك ذيله في رقبته وتقول له كن حصان [كذا] بحق ما على خاتم سليمان فيصير حصاناً من الياقوت الأحمر وترى سرجه مفصلاً من الجواهر والزمرد والأخضر ولجامه من الذهب الأحمر فتركبه وتسير به أينما شئت وأما إذا أردت الإقامة فتقلعه اللجام فيغطس في البر والآكام ثم أن الملك شاذلوخ وضع يده على منطقتة وقال: يا ملك الإسلام الحصان الذي قلت لك عنه هذه صورته وأخرج له ثمان قطع ياقوت فالكبيرة هي بدن الحصان والأربع هما الرجلان واليدان واحدة رقبة برأس واحدة ذنب والثامنة قضيب صغير فلما عشق السبع قطع ضربه بالقطعة الثامنة وقال له: كن حصاناً فما شعر الملك سيف إلا وهو حصان من الياقوت الأحمر وسرجه مفصل من الجواهر والركاب من الياقوت واللجام من الذهب والرأس والسرّج من شرائط الذهب وهو من أعجب العجب⁽¹⁾.

كانت المخلوقات العجيبة تتشكل من كائنات حية، إن كانت مركبة أو بسيطة، لكن الراوي خلق حصاناً من الياقوت، تدبُّ فيه الروح ما أن يُضرب بالياقوتة الثامنة، وقد اختلق الراوي هذا الحصان، لأن الحصان الطبيعي لا يستطيع عبور الربع الخراب الذي يجب على الملك سيف أن يقطعه ليستمر في رحلته. وبالفعل يعبر الحصان الياقوتي الربع الخراب، لكن بعد عبوره الربع الخراب يتهالك ولا يقوى على الاستمرار:

"(قال الراوي) إن سبب كسل الجواد في هذا النهار هو أنه في هذه المدة قطع فيه الربع الخراب ودخل به على جبال الكافور وأن الجواد دوخته رائحة الكافور فأصبح عديم القوى والحيل فصار ينفخ الأرض والملك سيف طارده ولا يسأل عنه وأخيراً ابرك [كذا] الحصان الأرض فحركه الملك سيف وإذا به ميت"⁽²⁾.

1- م. ن، ج 2، ص 262.

2- م. ن، ج 2، ص 263.

على الرغم من أن الحصان من الياقوت، لكن روحه كانت حساسة إلى درجة أنه لم يحتمل رائحة الكافور، وفي الوقت نفسه استطاع أن يكمل مهمته وينقذ الملك سيف بعبوره الربيع الخراب. جبال الكافور كانت لها رائحة تُميت أي حيوان يمر بها، ولكي يكمل الراوي رحلة الملك سيف، لا بد أن تكون هناك واسطة نقل يعبر الملك سيف عن طريقها جبال الكافور، فيختلق له جواداً خشبياً لا تؤثر به الرائحة:

"وكان أبي يقال له الكهين الزنزلخت فإنه أحضر أخشاباً على اسمه زنزلخت وصنع منها على صفته جواداً وهو هذا وكان يركبه مدة حياته لأنه جواد مرصود ولا يقطع أرض الكافور غيره وبعد موت أبي احتريت أنا عليه إلى الآن وفي هذه الليلة أتاني رجل وقال لي: يا سيسبان ارجع إلى طريق الإيمان واستغن عن هذا الحصان وأعطه لملك الإيمان وهو الملك سيف بدايتي فجدد اسلامك على يديه وأعطه هذا الحصان حتى يسلك على ظهره وادي الكافور ويبقى لك الأجر والثواب من العزيز القهار فانتبهت من منامي فلم أجد غيرك قدامي،.....، خذ هذا الخاتم وضعه في أصبعك وإذا ركبت عليه فضع يدك بين عينيه وأشر له قدام فإنه يسير كما تأمره وأما أن رفعت يدك إلى فوق فإنه يصعد إلى جهة السماء وهكذا ثم أن الملك سيسبان قام ورحب الحصان وعلم الملك سيف طريقة مسيره في البراري والقيعان وكذلك الملك سيف علمه قواعد الإيمان"⁽¹⁾.

كان للعجيب دور كبير في بناء الحصان الياقوتي والجواد الخشبي، فمن دونه لا يمكن أن يصنع الراوي هذين الحصانين من جماد وتدب فيهما الروح، ومن دونهما لم يستطع الملك سيف عبور الربيع الخراب ووادي الكافور.

الفصل الثالث

الفضاء: الزمن.. المكان

يتحدّد المكان، في دراسة العجائبي والعجيب، بوصفه حيّزاً لتمثلاتهما، خصوصاً وأنه يُعدّ في سيرة الملك سيف بن ذي يزن بطلاً رئيساً لما يؤديه من دور لا يقلُّ أهمية عن دور الملك سيف نفسه. لذا لا يمكن دراسة العجيب من دون قراءته، والبحث في الزمن الذي يتمثل فيه، ومن ثم؛ باشتراك المكان والزمن، بوجود حدث ما، يتشكّل الفضاء.

يبحث هنري ميتران في قابلية المكان للتوظيف السردّي، بدل النظر في سرديته، بمعنى استخراج الخصائص التي تجعل ضبط المكان ضرورياً للإيهام بالواقع، فكلما كان المكان حقيقياً كان كل ما يجاوره أو يقترن به حقيقياً أيضاً، محيلاً تحديد الفضاء على الواقع الذي تحيل عليه الأقصوصة وجدواه بالنسبة إلى الحدث والدلالات التي يوحى بها.

من جانبهم، وعلى خلفية تصوّر ميتران، حدد السيميائيون مجموعة من

الظروف التي يمكن من خلالها دراسة الفضاء، وهي:

- الشخصية متحركة، في حين أن المكان ثابت.
- الشخصية حاضرة أو غائبة لا تفقد دورها في البنية الفاعلية في حين أن لا قيمة للمكان إلا إذا حدث فيه شيء ما.
- المكان يقتضي الشخصيات والأعمال.

- التعرض للأماكن في الدراسة السردية يحتاج من المرء أن يكون راسم خرائط. ولا يخفى ما في تحويل خطية الخطاب النقدي إلى لغة الخريطة الطوبوغرافية المجدولة من إملال وإضجار⁽¹⁾.

من هذا المبدأ، يمكننا دراسة الفضاء بوصفه بنية كلية تشمل العمل السردى ومكوناته، كالمكان والزمن والحدث والشخصية، ومن ثم يمكن دراسة المكان والزمن كبنى مكونة للفضاء، فهو يتشكل بها، وهي تعيش فيه مثل كائنات تمارس تفاصيل حياتها بكامل طاقتها.

في هذا الفصل يدرس الفضاء مكوناً رئيساً في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، ومن ثم المكونات الأخرى التي تشكل الفضاء: الزمن والمكان. لهذا قُسم إلى ثلاثة مباحث، بدءاً من الفضاء، الذي يضم الزمن والمكان، ويتشكل من خلالهما، ومن ثم دراسة الزمن والمكان كلاً على حدة في موضوعين من منفصلين، للوقوف على البنيات الجزئية للفضاء، والكلية لهما، بما يمكن أن يمنح دراسة (العجيب) وعياً مضافاً لمكانات الفضاء في تجليه الحدث المختلف واحتضانه عبر اقتراح بيئة مكانية زمنية قادرة على استيعاب خصائص المغامرة والاختلاف التي ينطوي عليها عجب السيرة الشعبية.

1- ينظر: معجم السرديات، م. م، ص 307.

الفضاء

الفضاء بمفهومه الحالي حديث حسب المفاهيم التي ترافقه، فالزمن؛ على سبيل المثال أقدم من مفهومي المكان والفضاء، ومن ثمّ بدأ الكتاب والباحثون بالاشتغال على المكان بوصفه بنية مهمة في النص السردى، حتى بدأت الدراسات الحديثة بالاشتغال على مفهوم الفضاء بوصفه بنية جامعة للزمن والمكان.

قدّم خلال العقود القليلة أكثر من تصور عن الفضاء، فوضع غاستون باشلار خطة عمل، مقترحاً "إنشائية الفضاء" أو "علم النفس النسقي لمواقع حياتنا الحميمة"، دارساً بذلك القيم الرمزية والمرتبطة إما بما يراه الراوي أو شخصياته من مشاهد، وإما بأمكنة الإقامة كالمنزل والغرفة المغلقة، والسرداب والسجن، أي بالأماكن المغلقة أو المفتوحة، المحصورة أو الشاسعة، المركزية أو الهامشية، الجوفية أو الهوائية⁽¹⁾. فالفضاء بحسب مفهوم باشلار ممكن أن يكون عاماً متكاملاً كالعالم أو القارّة أو الجزيرة، أو خاصاً كالبيت والغرفة والقبو. ويرى منيب محمد البوريمي أنه تتمظهر في الفضاء الروائي "الشخصيات والأشياء ملتبسة بالأحداث تبعاً لعوامل عدّة تتصل بالرؤية الفلسفية وبنوعية الجنس الأدبي، وبحساسية الكاتب الروائي، وعلى هذا فالفضاء الروائي يتسع اصطلاحاً ليحتوي أشياء متباينة ومتعددة لا حصر لها، بدءاً من المساحة الورقية التي يتحقق عبر بياضها جسد الكتابة: إلى المكان والزمان، الأشياء، اللغة، الأحداث التي تقع تحت سلطة

1- ينظر: معجم السرديات، م. س، ص 306.

إدراكنا عبر أنماط السرد والتي تتجسد عالم الرواية"⁽¹⁾. وفي دراسته، يشير حميد لحمداني لوجود عدة أوجه لقراءة الفضاء، منها: الفضاء كمعادل للمكان، الفضاء النصي، والفضاء الدلالي⁽²⁾. فدرس في الوجه الأول المكان بوصفه محوراً مهماً من محاور الفضاء، وفي الثاني فضاء الكتاب والكتابة من خلال قراءة الورقة كمبنى فضائي، وفي الثالث يشير إلى فضاء من نوع آخر له صلة بالصورة المجازية وما لها من أبعاد دلالية. جمع لحمداني هذه الآراء من خلال فرضيات بناها حسب دراسات بحثت في مفاهيم الفضاء بشكل عام، وهو بهذا سعى للإحاطة به من الجهات جميعها، لكن ما يهمنا هنا هو الفضاء في النص السردى، وكيفية تشكله، وغرابته التي تنحى به نحو العجيب تارة، والواقعي تارة أخرى.

يُبين حسن نجمي في كتابه "شعرية الفضاء"، أن الفضاء يُعد محاياً للعالم "تنظم فيه الكائنات والأشياء والأفعال، معيار القياس الوعي والعلائق والترابيات الوجودية والاجتماعية والثقافية، ومن ثم تلك التقاطبات الفضائية التي انتبعت إليها الدراسات الأنثروبولوجية في وعي وسلوك الأفراد والجماعات، والتي تبته - ضمن ما تبته إليه - إلى نوع من اختراقات الفضاء لنا، لأجسادنا، لأفكارنا، لوجداننا ولمعارفنا"⁽³⁾. موضحاً أن الفضاء في النص موجود على امتداد الخط السردى، ولا يغيب مطلقاً حتى ولو كان النص السردى بلا أمكنة، فالفضاء حاضر في اللغة، في التركيب، في حركية الشخصيات وحتى في الإيقاع الجمالي للنص. و"عندما يرفض أن نسميه، أن نحدده، أن نمثله هوية وأن تعبر عنه (لعجز في

1- منيب محمد البوريمي، الفضاء الروائي في الغربية.. الإطار والدلالة، سلسلة دراسات تحليلية، دار النشر المغربية، المغرب، ط1، 1984، ص21.

2- ينظر: بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي، د. حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2000، ص53-61.

3- شعرية الفضاء.. المتخيل والهوية في الرواية العربية، حسن نجمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000، ص32.

الإدراك أو رغبة في تحصين رغبة بناء نموذج نظري معين). فإنه لا يغيب، بل يظل كامناً هناك في الظل بانتظار لحظة إدراك ملائمة أو استجابة أكثر تعاطفاً⁽¹⁾. ومن هذا المنطلق يضيف نجمي أن الفضاء هو المادة الجوهرية للكتابة السردية، ولكل كتابة أدبية، وهو ليس مجرد تقنية أو ثيمة أو إطار للفعل السردى⁽²⁾. إذ "يستحيل إلى ما يشبه الخطة العامة للراوي/ أو الكاتب في إدارة الحوار، وإقامة الحدث الروائي بواسطة الأبطال"⁽³⁾.

من جانبه يرى الدكتور عبد الملك مرتاض في مسمى "الفضاء" قاصراً نسبة للمصطلح الذي اختاره "الحيز"، "لأن الفضاء من الضرورة أن يكون معناه جارياً في الخواء والفراغ؛ بينما الحيز لدينا ينصرف استعماله إلى التسوء، الوزن، والثقل، والحجم، والشكل... على حين أن المكان نريد أن نَقْفَه، في العمل الروائي، على مفهوم الحيز الجغرافي وحده"⁽⁴⁾. مضيفاً أن حركة شخصيات العمل السردى تنتقل من حيز إلى آخر من خلال فعل الحركة، وهذا الحيز مظهر من مظاهر الفراغ والامتلاء. لكن حميد لحمداني يفهم الفضاء على أنه الحيز المكاني في الرواية أو الحكى عامة. و"يطلق عليه عادة الفضاء الجغرافي. فالروائي مثلاً- في نظر البعض- يقدم دائماً حداً أدنى من الإشارات (الجغرافية) التي تشكل فقط نقطة انطلاق من أجل تحريك خيال القارئ، أو من أجل تحقيق استكشافات منهجية للأماكن"⁽⁵⁾، وعلى الرغم من اختيار مرتاض ولحمداني المصطلح نفسه، لكن مرتاض اختاره للتعبير عن الفضاء بشكل عام، في حين

1- م. ن، ص 65.

2- ينظر: م. ن، ص 59.

3- بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي، م. س، ص 61.

4- في نظرية الرواية، م. س، ص 141.

5- بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي، م. س، ص 53.

يوضح لحمداني مفهوم الحيز على أنه الإشارات التي تحيل على مكان جغرافي ما، وليس ما حدده مرتاض بالحيز الجغرافي فقط.

الفضاء والمحكان

يشترك المكان والزمن في تشكيل ما يعرف بـ "الفضاء"، فهو بحسب هنري لوفيفر لا يوجد في أي مكان، "لا مكان له، ذلك لأنه يجمع كل الأمكنة ولا يملك إلا وجوداً رمزياً". بل إن هذا "الفضاء المطلق ليس له إلا وجود ذهني، وإذن (متخيل).. سواء أثناء كتابته من طرف الكاتب (الروائي) أو تمثله من طرف القارئ (المتلقي)"⁽¹⁾. ومثلما يحتاج وصف المكان لتوقف الزمن، يحتاج الفضاء لحركة دائمة داخل المكان، إن كانت ظاهرة أو غير ظاهرة. ومن وجهة نظر فلسفية، فالفضاء سابق للأمكنة، "إن له أسبقية تجعله موجوداً من قبل هناك حيث أن يستقبلها. هناك الفضاء إذن، وبعد ذلك تأتي الأمكنة لتجد لها حيزاً في هذا الفضاء. (الأمكنة جزر في الفضاء، جواهر [أفراد]، أكوان صغرى منفصلة)، داخل الفضاء"⁽²⁾. لهذا يعد حسن نجمي الفضاء نوعاً من الوسط غير المحدد، تتسع الأمكنة فيه⁽³⁾، في حين يسمي حميد لحمداني مجموع الأمكنة فضاءً، "إن الفضاء في الرواية هو أوسع، وأشمل من المكان، إنه مجموع الأمكنة التي تقوم عليها الحركة الروائية المتمثلة في سيرورة الحكيم سواء تلك التي تم تصويرها بشكل مباشر، أم تلك التي تدرك بالضرورة، وبطريقة ضمنية مع كل حركة حكاية"⁽⁴⁾. مبيناً أن الأمكنة، من خلال تواترها في الرواية تخلق فضاء شبيهاً بالفضاء الواقعي.

1- شعرة الفضاء، م. س، ص 51.

2- م. ن، ص 44.

3- ينظر: م. ن، ص 45.

4- بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي، م. س، ص 64.

يؤكد أغلب النقاد أن الفضاء أعم من المكان، فهو الذي يحتوي الأماكن من جهة، ويضم الحدث داخله كبنية زمنية، ومن خلال هذا التعالق؛ المكان والزمن، يتشكل الفضاء عموماً، "لأنه يشير إلى ما هو أبعد وأعمق من التحديد الجغرافي، وإن كان أساسياً. إنه يسمح لنا بالبحث في فضاءات تتعدى المحدد والمجسد، لمعانقة التخيلي، والذهني، ومختلف الصور التي تتسع لها مقولة الفضاء"⁽¹⁾. وعلى الرغم من كلام سعيد يقطين هذا، إلا أنه في تطبيقه للبنىات الفضائية في السيرة الشعبية، يشتغل على المكان بوصفه فضاءً، فقد حاول أن يقدم أي مكان؛ مهما كان صغيراً أو خالياً من ارتباطه بالحدث والحركة على أنه فضاء، فضلاً عن الفضاءات العامة، مقسماً مفاصل السير الشعبية جميعها لفضاءات طبيعية أو مصنوعة من جهة، ومن ثم هذين الفضاءين العامين إلى مباح ومغلق، وهو بهذا لم يطبق ما قاله في المهادات النظرية من أن المكان جزءٌ مشكّل للفضاء، بل جعل كل مكان ممكن فضاءً، إن كان مفتوحاً أو مغلقاً.

في الوقت نفسه، بينت نورة بنت إبراهيم العنزي، أن الفضاء أمكنة يفضي بعضها إلى بعض، "فلا يمكن دخول الثاني إلا بعد المرور بالأول، لتظهر الشخصيات مرتبة تباعاً بحسب ظهور الأمكنة، فالمكان السابق هو توطئة وتمهيد للبطل لمعرفة الشخصية العجيبة، والمكان اللاحق هو مكان اللقاء والمواجهة بين البطل والشخصية العجيبة، ومع هذه الشخصية العجيبة يتولد الحدث الخاص بالمكان في زمانه الخاص به"⁽²⁾. ربما كان كلام العنزي يقترب من دراسة الجغرافية أكثر منها دراسة الفضاء، لكنها أيضاً تقترب من الفضاء في كون كل فضاء تدخله الشخصية في العمل السرد ياتي بعد فضاء سابق ويؤدي إلى فضاء لاحق، وهكذا تتوالى الفضاءات الخاصة لتشكل بذلك الفضاء العام للحكاية.

1- قال الراوي، م. س، ص 240.

2- العجاني في الرواية العربية، م. س، ص 146.

الفضاء والزمن

يتشكل الفضاء من عناصر عدّة، فضلاً عن المكان والزمن، فبعد أن ينتهي وصف مكان ما في العمل السردي، يبدأ الحدث والحركة، فالحركة بشكل عام مرتبطة بزمن وفضاء، وهي نتيجة لتضافرها، تقاربهما وتباعدهما، "إن الحركة بهذا المعنى ليست في الكتابة الروائية نتاجاً لمجرى الزمن الحكائي والسردي فقط، بل هي نتاج مشترك لهذين العنصرين السيمايين: الزمن والفضاء"⁽¹⁾. فالفضاء بحسب هذا التصوّر لا يتكون من الأحداث، بل يؤطرها، فهو يوجد بالضرورة في أثناء جريان الوقائع، حسب وصف حميد لحمداني.

وعلى الرغم من تشكل الفضاء في الرواية كما في السيرة الشعبية من عدد غير محدود من الأمكنة، إلا أن المكان لا يمكن أن يشكل فضاءً إذا لم يتمثل الحدث فيه بشكل واضح، وهذا الحدث لا يستمر من دون حركية الزمن، ف"لا يتحدد الفضاء الروائي في الأمكنة وحدها (وهي مجرد جزء، خصوصاً في المحكى الفانتاستيكي) وإنما انطلاقاً من علاقته بالزمن، ثم بانفلات الفضاء عن الأبعاد الإقليدية إلى أبعاد متعددة-مفتوحة، فالعالم الروائي لا يتكون من الوجوه الهندسية البسيطة ولكنه يستنتج من أشكال معقدة ومتنوعة تحقق الاختلاف عن الفضاء المألوف، والمتعارف عليه، بخلق تعددية في جغرافيا الأشياء والكيانات، ذلك أن المكان كما يقول ج. برنس: (يحتل دوراً بارزاً في النص، أو يشغل حيزاً ثانوياً فيه، قد يكون حركياً، فعالاً أو ثابتاً، سكونياً، وقد يكون متناسقاً، أو غير متناسق، واضح الملامح أو غامضها مقدماً بشكل عفوي غير مرتقب تنائر جزئياته عبر فضاء النص)"⁽²⁾.

1- شعرية الفضاء، م. س، ص 65.

2- شعرية الرواية الفانتاستيكية، م. س، ص 192.

في دراسة العجائبي والعجيب، لا يتشكل الزمن من توالي الأحداث فحسب، بل إن هناك زمناً خاصاً يتمثل في خرق دائم لحدود الطبيعي. فالأحداث العجائية "تنبني على انهراق الزمن في فجوات الرهبة، التي تخلق جواً مشحوناً بالخوف والتردد في قبول أو عدم قبول الحدث لا لشيء إلا لأن مكونات الفضاء الذي تجري فيه الأحداث المراوغة بين الراهن والغابر مكاناً وزماناً مشكلة الفضاء الروائي (لا تتكون من الوجوه الهندسية البسيطة ولكنها تستتج من أشكال معقدة، ومتنوعة تحقق الاختلاف عن الفضاء المألوف والمتعارف، لخلق تعددية في جغرافية الأشياء والكيانات)"⁽¹⁾. ويرى جيرار جينيت أنه "من الممكن أن نقص الحكاية من دون تعيين مكان الحدث ولو كان بعيداً عن المكان الذي نرويها منه، بينما قد يستحيل علينا ألا نحدد زمنها بالنسبة إلى زمن السرد لأن علينا روايتها إما بزمن الحاضر وإما الماضي وإما المستقبل. وربما بسبب ذلك كان تعيين زمن السرد أهم من تعيين مكانه"⁽²⁾. لكن بما يخص الفضاء، يجب أن يكون هناك مكان وزمن معينان لكي نتمكن من تحديد معالم الفضاء الذي يبقى متخيلاً حتى في حال كان المكان الذي يؤشره السرد ويُحيل عليه واقعياً، وما سيتضح بدراستنا للمكان في الجزء الثالث من هذا الفصل.

الفضاء العجيب

يتشكل الفضاء العجيب من ارتباط الواقعي بالمتخيل، فالخلفية التي تنبني عليها هذه الفضاءات غالباً ما توحى بمكان حقيقي، وربما معروف في بعض الأحيان، فالمدينة التي بناها وزير الملك ذي يزن، يثرب، ليست مدينة خيالية،

1- العجائية في الرواية الجزائرية، م. س، ص 305.

2- معجم مصطلحات الرواية، م. س، ص 128.

لكن الكتاب الذي رافق إنشاءها، والذي ستنتطق حروفه ما أن يُسلّم للنبي محمد (ص)، يدخلها في الفضاء العجيب، إذ تتحول هذه الحروف إلى فواعل تحرّك الحدث، وترتبط بزمن قادم غير معلوم تحديداً.

من هذا المبدأ، يشغل سعيد يقطين على إيضاح الفضاءات العجيبة، المرجعية والتخييلية، التي تنهض على أساسها أفعال الفواعل، "وحين نسّم هذه الفضاءات ببعدها العجائبي فلأننا ننطلق من طبيعة تركيبها المخالف للفضاءات المرجعية أو الواقعية الأليفة، وإلا فالعديد من هذه الفضاءات له طابع واقعي أو مرجعي ما. ذلك لأن عجائية الفضاء تتحدد من زاوية الرؤية التي نتخذها لمعايته"⁽¹⁾. مؤكداً أن هذه الفضاءات تتجسد بعيداً عن الفضاءات المرجعية المركزية، وغالباً ما تكون متفردة وسط الخراب، أي بعيداً عن العمران⁽²⁾. كلام يقطين هذا يمثل بوضوح في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، فلا يتشكل العجيب في الأماكن التي يعيش فيها، بل في رحلاته المستمرة، إذ تكون الصحراء أو الأماكن الواسعة مسرحاً لهذا الفضاء. فالعجائبي يظهر في الأماكن المشكّلة للفضاءات المفتوحة، فتظهر الشخصيات العجيبة، وتمارس الأفعال العجائية من دون أن يقيدوها سقف أو جدار، وهي بهذا تبحث عن الحرية في ممارستها هذه الأفعال. إلا مع بعض الشخصيات العجيبة التي تكمن عجائبيتها في القدرات التي تستمدّها من القدرات الإلهية والكرامات، مثل سطيح وسام بن نوح (ع)، وغيرهما من الشخصيات التي لا تظهر عجائبيتها إلا للملك سيف. وهناك بعض الشخصيات التي أوكلت بمساعدته أيضاً، لكن عجائبيتها تظهر في الفضاءات المفتوحة والمغلقة معاً، مثل إخميم الطالب:

1- قال الراوي، م. س، 253.

2- ينظر: م. ن، ص 255.

"كان ذلك في اليوم الحادي والستين وهو سائر بالبراري كأنه مذهب أو مجنون نظريين يديه فرأى جبلين على يمينه جبل أبيض وعن يساره جبل أحمر فسار حتى قاربهما فرأى بينهما راية مقامة إلى جهة الأحمر الذي على يساره ونظر إلى الجبل الذي على يمينه فرأى قصراً عالياً وهو من أعجب العجائب قام عن التراب وتعلق بأكتاف الغمام والسحاب وبين الجبلين بحر عجاج حائل بين هذين الجبلين وهو عميق وله موج يذهل الناظر إليه فطلع إلى الجبل الأحمر وهو على يساره لكون الجبل الثاني لا يمكنه الوصول إليه بسبب ذلك البحر الذي بينه وبينه فلما صار في الجبل لقي حصناً من الحجر الرخام وفي وسطه عمود طوله عشرون ذراعاً عليه أسماء وطلاسم ونظر إلى الجبل الثاني فرأى عليه قصراً عالياً في وسط الجبل عمود مثل الذي في الحصن والعمودان من بعضهما متقاربان وبالكتابه مرسومان فتعجب الملك سيف غاية العجب" (١).

تَعَجَّبُ الملك سيف مما رأى كان لأسباب عدة، أولها أن هذين الجبلين والعمودين والبحر الذي بينهما ظهرا له فجأة بعد تعب من السير مدة طويلة، ومن ثم سيزداد هذا التعجب بعدما يرى أن هذا المكان أعد خصيصاً له، وأن هناك شخصاً كان ينتظره لأكثر من عشرين عاماً، وهذا الانتظار كان بسبب توكيل أبيه له عن جده وعن جده لأبيه وصولاً إلى حام بن نوح (ع)، من أجل أن يسلمه الذخائر التي تركها له حام، لكن الملك سيف لم يكن ليحصل على هذه الذخائر من دون أن يقوم بأعمال فوق طبيعية، لا يستطيع أي إنسان آخر القيام بها سواه:

"فسار معه الملك سيف حتى وصلوا [كذا] إلى برج العمود الذي في الحصن وقال له: أنظر إلى ذلك العمود فإن أول إمارة فيك أنك تطلع إلى آخر ذلك العمود فقال الملك سيف: يا حكيم أنا لم يصعب علي الصعود أنني أرى

1 - سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 149.

درجات خارجة منه وحلقات لو أردت أن أضع يدي على الدرجة وأطلع إلى الثانية وأمسك في هذه الحلقات لفعلت. فقال له الحكيم: صدقت وإن غيرك لم ير ذلك لأن الأرصاد لا تكشف هذه إلا لك من دون غيرك فاصعد كما قلت والله تعالى يأخذ بيدك فعند ذلك صعد الملك سيف حتى بقي فوق ذلك العمود فقال له الحكيم إخميم: إيش رأيت فوق العمود؟ فقال له: رأيت بطر [كذا] في الحجر قدمين بجانب بعضهما مثل ما يؤثر في الرمل أقدام بني آدم فقال له ضع أقدامك فيهم [كذا] وقف وانظر إلى الجبل الذي قبالك في البر الثاني. فوقف وقال: يا حكيم إنني أرى قدامي عمود [كذا] مثل ذلك العمود المنقوش عليه قدمان [كذا] مثل هذين القدمين فنط الحكيم في [كذا] جنب الملك سيف ونظر إلى قدميه وتبسم، وقال له: أنت صاحب العلامات وأنت الملك سيف بن ذي يزن بن تبع اليمان ابن الملك أسد اليبدا بن الملك سام أخو الملك حام وجدك نوح عليه السلام وهذه النسبة لم تكن لأحد سواك وأنت صاحب هذه الذخائر الموضوعة في هذا المكان فهناك الله بما أعطاك (.....) قم يا ملك واصعد إلى العمود فإذا طلعت الشمس فاصعد أنت فوق العمود بكليتك حتى تصل إلى العمود الثاني فتنزل بأقدامك في قدمين مثل هذين القدمين فضع أقدامك فيها. فقال الملك سيف: يا حكيم إخميم ومن الذي يقدر على المسافة أن يتعدها وهي مقدار ثلثمائة [كذا] خطوة فلا شك أن كلامك هذا غير صحيح ولا شك أنني أقع في البحر وأغرق فيه فقال له الحكيم لا يا سيدي وإنما يلزمك الإجهاد [كذا] لأنك تساعدك الأرصاد حتى تبلغ المراد (.....) ولما وضع رجله في الأقدام التي في وسط العمود قوى عزمه ونط كما أمره إخميم الطالب فما وجد نفسه إلا واقف [كذا] على العمود الثاني ورجليه محكمة القدمين الذين [كذا] مثل الأولين واقدامه منقاسين [كذا] عليهما بالسوية فلما رأى نفسه الملك

سيف بتلك القضية خر ساجداً شاكراً لرب البرية والتفت عن يمينه فوجد أخميم الطالب واقف [كذا] بجنبه كأنه قرينه فقال له: إيش رأيت يا أخميم قال: يا ولدي أنت الذي دلت عليك أرباب العلوم والأقلام وأنت صاحب الودائع والنعم"⁽¹⁾.

المكان في هذا الفضاء هلامي ولا يمكن أن يدل على أي مكان واقعي أو مرجعي، فالبحر الذي بين جبلين يوجد في أماكن لا يمكن إحصاؤها في العالم، لكن المنطقة التي تدور فيها السيرة، بحسب الفضاء العام لها، لا تتجاوز الجزيرة العربية واليمن، في زمن وصول الملك سيف لهذا المكان، وفيما بعد سينطلق ليصل الهند والصين ومصر والمغرب وغيرها من الأماكن.

فالفضاء العام للسيرة يبدأ من حمراء الحبشة ومن ثم ينطلق لأماكن بعيدة بحسب ما تصفه السيرة نفسها:

"فقالوا له هذا ملكنا واسمه الملك ابو تاج وهو حاكم على هذه الاراضي والفجاج، وهو من نواب الاراضي والبلدان التي تحت يد الملك الكبير المصاب صاحب الجنود والأعوان الملك سيف أرعد ملك الحبشة والسودان وأنه لما رآك قتلت الاسد وكان ناظراً قصد ان ينعم عليك فقال الملك سيف بن ذي يزن [كذا]: وكيف يحكم عليه الملك سيف أرعد وبينهم مسافة ستة أشهر؟ فقالوا له يا هذا اعلم ان ملك الحبشة والسودان طول ثلاث سنين تمام، فتعجب الملك سيف بن ذي يزن وقال الملك للعزيز العلام"⁽²⁾.

هذا الفضاء الذي تتحدث عنه السيرة له مرجع واقعي، فالحبشة والسودان (مسرح السيرة) مكانان يشكلان الفضاء الرئيس في رحلة الملك سيف، وكما تذكر كتب التاريخ، فإن الملك سيف أرعد موجود فعلاً وليس شخصية تخيلها

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 150-151.

2- م. ن، ج 1، ص 208.

راوي السيرة؛ وهو ما اتضح في الفصل الثاني، لهذا فإن "الفضاءات المرجعية سواء من خلال أسمائها أو صفاتها توظف باعتبارها فضاءات واقعية لها تاريخها (زمن نشأتها)، وأسباب تأسيسها، وارتباطها بشخصية لها وجودها التاريخي والواقعي. وتبعاً لذلك فإن وجودها ومصيرها مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود ومصائر مختلف الشخصيات التي تتواجد في مختلف السير، وتتخذ تلك الفضاءات بوجه عام طابع العالم الذي تتحرك فيه الشخصيات، أو الموضوع الذي تتفاعل فيه فيما بينها بسببه"⁽¹⁾. لا تقف السيرة عند هذا الفضاء، السيرة تتسع وتمتد مع الرحلات التي يقوم بها الملك سيف، فالملك سيف يتعد عن حمراء اليمن؛ مدينته، وصولاً إلى بلد شاه زمان، مدة عشرين عاماً للمجدد المسافر، وحين يسافر غير ورض للحصول على مهر عاقصة، وهو بدلة الملكة بلقيس التي أهداها إياها النبي سليمان (ع)، ثلاثمائة عام إذا كان الإنسان يسير في الليل والنهار، "وهذا ما حدث تماماً مع البطل، فهو لا يضع القارئ على خريطة معروفة في سلسلة رحلاته، بل تتوالى الأمكنة غير المألوفة عليه، والتي ليس لها مقابل جغرافي واقعي؛ وإن اجتازها فإنه لا يعود إليها رغماً عنه؛ ويمثل انتقاله منها اجتيازاً للعبّات الفاصلة بين فضاءات السرد المكانية والزمانية، الممتدة والمتنوعة بامتداد وتنوع الرواية؛ بحيث تشكل هذه الأمكنة حلقات يُفضي بعضها إلى بعض، في حركة دائرية، تبدأ من مكان اللقاء لتنتهي عنده؛ ومع كل ظهور جديد لمكان، تظهر معه شخصية جديدة أو أكثر، تخرق الحدث الأساس الذي بنيت عليه الرواية في أولها، لتتوالد الأحداث وتتناسل، وتعدد معها الشخصيات العجيبة والفاعلة"⁽²⁾. وغالباً ما تكون الشخصيات الجديدة التي تظهر للملك

1- قال الراوي، م. س، ص 246.

2- العجائبي في الرواية العربية، م. س، ص 144-145.

سيف بعد خروجه من فضاء ودخوله لفضاء جديد شخصيات مساعده تدعّمه في الحصول على الذخائر العجيبة أو تساعدّه في تخطي العقبات التي تواجهه أمامه: "صار يقطع البراري والآكام مدة ستين يوماً بالتمام، وهو يقطع الطرقات في البراري المقفرات ولم يجد في طريقه أحداً من المخلوقات فأشرف على جبل عالٍ وحوله روضة نزهة للناظرين بها أشجار باسقة، وأنهار دافقة وأغصان مورقة وماء [كذا] متدفقة والطير ناطق يسبح الله الخالق"⁽¹⁾.

وفي هذه المرحلة، مع خروجه من فضاء الصحراء ودخوله في مكان وردي، يلتقي بمساعد جديد، وهو الشيخ جواد بعد أن التقى عاقصة والشيخ عبد السلام.

تولد الفضاء

تولد الفضاءات في سيرة سيف بن ذي يزن على امتداد مساحة الحكيم، منذ أول رحلة قام بها ذو يزن، حتى تمكن ابنه من نشر الإسلام في جميع البقاع التي مرّ بها. فالرحلة كانت المحرك للكشف عن هذه الفضاءات، والدعوى التي بنيت عليها السيرة كانت الموئل الرئيس لبناء مدن، وتشريع قوانين لها، وحتى طبيعة إنشائها. لهذا فإن "أولى الفرضيات في دراسة الفضاء العجائبي منطلقة من خاصية (الارتحال والتنقل) الجوهريّة، وهي أن المكان متحول عبر زمن ما، كما أن ما قد يتميز به (المكان) في الرواية من تنوع وتشظّي على امتداد الرواية، يمكن أن ينطبق في كثير من الأحيان على الزمن فيها"⁽²⁾، إن فكرة الارتحال والتنقل تمنح الدارس فرصة للنظر في طبيعة التغيّر التي تحكم سرد السيرة وهي تقترح

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 65.

2- العجائبي في الرواية العربية، م. س، ص 144.

مع كل تحول منعطفاً جديداً تشهد معه مجمل عناصرها تعديلات وتغيّرات تتناسب مع تحوّل السرد وتنهياً لاحتضانه.

وفي الوقت نفسه تتميز هذه السيرة بكونها تبني المدن سردياً بما تقدم لها من أساطير تعدى أسباب بناء المدن للوقوف على كيفية بنائها؛ وهو ما سيُدرس في بحثنا عن المكان، ومن الجدير بالملاحظة إن أغلب الفضاءات التي شكلتها السيرة من خلال بنائها هذه المدن تدور في مصر وما يحيط حولها، ف"يمكن اعتبار سيرة سيف بن ذي يزن بمثابة سيرة أصول أو بدايات تشكل العديد من الفضاءات المصرية خصوصاً. ذلك أن معظم أسماء هذه الفضاءات أسماء لبعض شخصيات أو فواعل السيرة، (مصر - اخميم - بولاق - تکرور - دمنهور)، وكذلك أسماء أنهار الشام التي تعود إلى أسماء الخرزة التي كان يملكها مصر"⁽¹⁾. كما تشمل السيرة على فضاءات كثيرة أخرى، فكل فضاء يولد فضاءات جديدة، في سلسلة لا تنتهي بحسب الأماكن الكثيرة التي يفتحها الملك سيف أو ينهي السحر المرصود فيها أو يدخلها الإسلام بعد أن كانت تعبد زحل أو النار أو الحيوانات أو الأشخاص.

اشتغل الراوي في فضاءات السيرة على تقديم دلالات متعددة، وفي كل فضاء يدخله، أو مع كل فضاء يخرج منه، يبني عوالم سردية قائمة بذاتها، وفي الوقت نفسه تشكّل حلقات تتصل مع بعضها لبناء الفضاء السيري العام. قدّم الراوي فضاءات عجيبة مستنداً إلى فضاءات مرجعية، مستغلاً أماكن موجودة على أرض الواقع، مثل مصر ويثرب والسودان وغيرها.

سمحت الفضاءات المتنوعة من تقديم تجارب للملك سيف مكنته من أن يزداد قوة ووسعت من سلطته، ودفعته للقيام بأفعال عجيبة مستفيداً من الخبرات

1- قال الراوي، م. س، ص 212.

التي أضافتها له هذه الفضاءات، ومع كل تجربة يمرُّ بها، يختلف شكل الفضاء ويزداد عجائبه، فكانت الفضاءات تأهيلية في بناء شخصيته، إن كانت فضاءات مهلكة أم غير مهلكة، مفتوحة أم مغلقة، لأنه المستفيد الوحيد منها جميعاً، على الرغم من وجود أشخاص آخرين يرافقونه مع كل فضاء، أصدقاء أم أعداء، لكنها لم تغير في شخصية أيٍّ منهم.

لكن كان على الملك سيف لكي يتقل من الفضاءات المختلفة، أن ينتقل من مكان إلى آخر، عبر زمن متغير.

الفضاءات الوردية

يرسم راوي سيرة الملك سيف بن ذي يزن فضاءات عدّة، وبين كل فضاء وآخر عتبات بعد كل مرحلة من التعب والشقاء والمشى لمسافات طويلة تستمر لشهور غير محددة. يسمي سعيد يقطين هذه العتبات بـ"الفضاء الوردي"، لأن الراوي يصفها كالجنة التي يحلم بها أي سائر في صحراء:

"وما زالوا سائرين في البراري القفار الليل والنهار حتى وقعوا في أرض خضرة وعيون جارية منحدرة، فتعجب الملك ذو يزن من تلك الأرض النقية البيضاء الكافورية، وفيها واد من الأودية الحسان قد زخرف بزخارف الجنان وفُضّله على جميع الأودية الملك الديان وهو ذوروح وريحان وروضة ويسان [كذا] وأدواح وغيطان وفنون وأفنان وجمال حسان، كأنهن متن حسام يمان مجرد من غمده أو ثعبان سُليخ من جلده يفيض ماؤه فيضانا وسواقيه وأشجاره باسقة وأطيّاره ناطقة تسبح من له العزة والبقاء، يتضحك الزهر من جنباته وتعبق نفحات المسك من حافته وقد اجتمع فيه من الطيور البلبل والشحرور والزرزور والقمرى والحمام والكركي إلى [كذا] والهزار والصقور والشواهين والجوارح

والفواهد وطيور البحر والنسور العادية ووحش البرية والغربان النوحية والحمام
الاهلية، وتلك الاطيّار تسبح على منابر الافنان الملك الديان وذلك الوادي كأنه
روضة من الجنان"⁽¹⁾.

يشكل هذا الفضاء نقطة تحول في مسار السيرة الشعبية وحياة البطل، فهو
فضاء جميل يحمله الراوي بكل الصور الجمالية الطبيعية التي تختزنها الذاكرة،
ومن ثم "تتعدد هذه الفضاءات الوردية، وتأتي كخلفية للأحداث لتتقلنا من فضاء
إلى آخر. وغالباً ما يتم دخول هذا النوع من الفضاءات بعد معاناة، أو رحلة
شاقة. ويسهم هذا التنوع في تحويل مجرى الحكى، وتحديد مسار الأحداث
بطريقة تقوم على التحول والتغير"⁽²⁾. فبعد أن جدّ الملك ذو يزن بالمسير عبر
صحارى شاسعة ليصل إلى مدينة بعلبك، يقف عند هذا الوادي العجائبي، الذي
يمثل نقطة تحول في مسار السيرة عموماً، فمن خلال هذا الفضاء بنى ذو يزن
فضاءً آخر وهو مدينة حمراء الحبش التي ستشكل فيما بعد مركز الصراع بين
القوى المسيطرة على الحدث.

تتكرر هذه الفضاءات مع كل حادثة يمر بها الملك سيف وتؤدي لضياعه
في الصحارى والخرائب، فبعد أن يمر على فضاء وردي يلتقي بالشيخ جواد الذي
سيشكل مع الشيخ عبد السلام مساعدين يقفان خلفه ويخلصانه من بعض
العقبات التي تعترض رحلاته:

"ولما فرغ وحش الفلا من ذلك الشعر والنظام صار يقطع البراري والآكام
مدة ستين يوماً بالتمام، وهو يقطع الطرقات في البراري المقفرات ولم يجد في
طريقه أحداً من المخلوقات فأشرف على جبل عالٍ وحوله روضة نزهة للناظرين

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 14.

2- قال الراوي، م. س، ص 249.

بها أشجار باسقة، وأنهار دافقة وأغصان مورقة وماء متدافقة [كذا] والطير يسبح الله الخالق، وفي جانب تلك الجبال من اعلاه صومعة⁽¹⁾.

وبعد دخول الملك سيف هذا الفضاء يتقل لفضاء آخر يمثل مرحلة جديدة من مراحل رحلته بحثاً عن كتاب النيل، ولولا هذا الفضاء والانتقال لم يستطع أن يصل لمدينة قيصر التي يعبد أهلها هذا الكتاب.

يقدم الراوي الفضاءات الوردية مستخدماً الوصف والمبالغة والتخييل معاً. فمع بداية الوصف يتوقف الزمن ويبدأ المكان بالتحدث من خلال ما يحتويه هذا الفضاء من أشجار ومخلوقات ومياه، تدخل جميعها في العجيب من دون أن تكون هناك أفعال عجائية، لكنه في الوقت نفسه يجعل من المكان؛ ككل، مكاناً عجيباً فينبني عالماً مغايراً وفاصلاً بين عالمين: عالم سابق أصله التيه والهرب ومحاولات فردية للحفاظ على أن يُبقي الملك سيف نفسه على قيد الحياة فحسب، وعالم قادم فيه الخلاص من هذا الضياع، يتشكل من عجائبات متعددة، شخصية عجيبة، ومكان عجيب آخر، وزمن عجيب. فالفضاءات الوردية عالم عجيب يفصل بين عالمين ينقلان السيرة والملك سيف من حالة إلى حالة أخرى، وبهذا الانتقال تدخل السيرة لفضاءات أخرى تُمكن الملك سيف من الاستمرار في رحلاته.

الفضاء المهلك والفضاء غير المهلك

تنقسم فضاءات السيرة الشعبية بشكل عام إلى قسمين رئيسيين: مهلك وغير مهلك، هذان القسمان يجعلان من الفضاء العام لسيرة الملك سيف بن ذي يزن أقاليم مختلفة، يندرج كل إقليم فيها تحت أمره شخص أو مجموعة أشخاص

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 65.

يشكلون مساعدي الملك سيف أو أعداءه، فمع كل منطقة أو مدينة يدخلها يوجد هناك شخص ينتظره، إن كان صديقاً أو عدواً، الصديق يحاول أن يكون مساعداً له لدخول هذا الفضاء، والعدو يسعى جاهداً لمنع من الدخول.

يجعل سعيد يقطين هذين الفضاءين قسمين من فضاءين آخرين هما: الفضاء الطبيعي والفضاء الصناعي، وهذان الفضاءان بدورهما يخرجان عن فضاءين آخرين هما: ظاهر وباطن، فالظاهر هو الذي يستطيع الملك سيف أن يراه عياناً من دون الحاجة لتعازيم أو سحر أو جان، والباطن يكون غالباً بحاجة لمساعدتين لكي يكتشفه، ومن ثم يأتي التقسيم الثاني لكي يكون الفضاء مباحاً أو محظوراً، والمباح هنا يكون طبيعياً أو صناعياً، ومن ثم الطبيعي والصناعي يكونان إما مهلكاً أو غير مهلك، والمحظور أيضاً يكون إما مهلكاً أو غير مهلك⁽¹⁾. لكن من خلال قراءة ما طرحه يقطين عموماً، يُلاحظ أن الجانب الرئيس في هذا التقسيم هو المهلك وغير المهلك، لأنهما يشكلان المحرك الرئيس لمراحل رحلات الملك سيف، ومن ثم يأتي الطبيعي والصناعي، والمباح والمحظور، تقسيمات ثانوية ليس لها تأثير مباشر.

يمكن تلمّس الفضاء المهلك في عدد من الأماكن التي يمر بها الملك سيف، مثل مدينة قيمر التي يصل إليها من أجل الحصول على كتاب النيل:

"هذه المدينة لها أرساد فإذا دخل غريب صاحوا عليه يقولون يا أهل مدينة قيمر دخل على مدينتكم غريب فادركوه فإذا خرج أهل البلاد إلى الخلاء يخرج شخص من السور اسمه الغماز يدلهم على مكان الخصم حتى يتبعوه ويأتوا به ويقتله ثم قالت لي يا طامة يا بنتي وكل هذه الأرساد والغماز صنعتها [كذا] الحكماء المتقدمون من خوفهم على هذا الكتاب تاريخ النيل وأن أهل

1- ينظر: قال الراوي، م. س، ص 255-263.

مدينة قيصر جميعا وملكهم الملك قمرون يعبدون الكتاب وقد جعلوه معبودهم واتخذوا [كذا]، عن آبائهم وأجدادهم⁽¹⁾.

الملك سيف ممنوع من دخول هذه المدينة، وبدخوله إليها سيكون هلاكه، لأن فيها كتاب النيل معبودهم، وقد ذكر في كتبهم القديمة أن هناك شخصاً سيأتي ويسرقه منهم، لهذا بنوا لها أسواراً ووضعوا على هذه الأسوار الغماز الذي يُنذر بدخول أي غريب إليها. وعلى الرغم من حيل الحكمة عاقلة لكي يتمكن الملك سيف من الحصول على كتاب النيل، إلا أن أهل المدينة يمسون به في النهاية فيوضع في جُبٍّ لم يُفتح منذ ستين عاماً.

في حين نجد أن بدخوله للفضاء غير المهلك سيحصل على هدية يتغلب من خلالها على عقبات قادمة لا يعرف ما هي، مثل جزيرة العمالقة:

"وأما ما كان من أمر الملك سيف بن ذي يزن فإنه لما تركه عيروض في الجزيرة (.....) صار يتمشى في تلك الجزيرة فرأى طابقاً مفتوحاً، فقال لا شك إن هذا كنزاً ونزل في ذلك الطابق على درج قطع في الحجر، حتى انتهى إلى آخره، فوجد عين ماء جارية تخرج من مكان وتدخل في مكان آخر، ونظر إلى جانب العين رجلاً جالساً ولكن طول الملك سيف أربع مرات، عريانا من ثيابه مكشوف الرأس وهو ينظر إلى الماء الخارج من العين فسار الملك سيف عنده فلما رآه ذلك الرجل قام على الأقدام وصاح أنا في جيرتك يا بطل الزمان (.....) فقال له اعلم يا أخي أن هذه العين من ابتداء السنة أول آذار يتغير ماؤها من البياض إلى الحمار، وبعد الحمار إلى الخضار، وإلى الصفار وإلى السواد إلى عشرة ألوان وبعد ذلك يخرج منها سرطان فيه عشرة ألوان وأنا أقعد أنتظر خروجه فأقبض عليه واسير به إلى قومي ندخره عندنا إلى أن يأتينا التجار

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 69.

المتعودون علينا ومعهم مراكب موسوقة من بضائع وقماش، وسبب من كل الأجناس فنعطيههم هذا السرطان وتأخذ كل ما في المراكب من جميع البضائع والألوان ونعيش بهذه من العام الى العام، وهذه شيمتنا وخلقنا. فقال له الملك سيف: وإيش النفع في هذا السرطان فقال منفعته اذا كان إنسان اعمى من مدة من الزمان ولو عشرين عاما واخذ شيئا منه وسحقه بماء الورد البكر العم [كذا] ووضع على عينيه زال ما به من العمى ونظر في الوقت والحال باذن الله الملك الكبير المتعال. فلما سمع الملك سيف ذلك المقال احتار في نفسه وقال ليتني ما حلفت له وكنت آخذ هذا السرطان واجعله ذخيرة على طول الزمان، ولكن اذا طلع هذا السرطان آخذ منه قطعة والسلام، فبالأمر المقدر كان ذلك اليوم الذي أتى فيه الملك سيف هو التاسع من شهر آذار فمكث الملك ثلاثة ايام الى تمام العاشر من الأيام، وإذا بالماء تماوج وارغى وازبد، وظهر في وسط الماء سرطانان اثنان سوا [كذا] بقدرة من على العرش استوى، فقال الرجل يا قصير انتظر [كذا] ما صنع الله تعالى فانه ارسل سرطانين فنحن نأخذ واحد [كذا] وأنت تأخذ الثاني وهذا دليل على وحدانية الله تعالى الملك الجليل⁽¹⁾.

جمع الراوي أكثر من عجيب في هذا الفضاء، الأول أنه قدّم عجيباً في فضاء مغلق، فبركة السرطان كانت في مغارة دخلها الملك سيف بالمصادفة بعد دخوله لجزيرة العماليق. العجيب الثاني تمثل بسكان هذه الجزيرة، فلم يسكن فيها إلا العماليق الذين فوجئوا بطول قامة الملك سيف التي لا تصل إلى ريع طول قاماتهم، ومن ثم السرطان العجيب الذي يظهر بعشرة ألوان بعدد أن ألوان البركة حتى يوم العاشر من آذار، ليظهر بعد ذلك سرطاناً يشتره البحارة بكل ما تحمله سفنهم من بضائع، لأنه الوحيد القادر على إعادة بصر الأعمى بعد طحنه

1- م. ن، ج 1، ص 238-239.

وخلطه بماء الورد. ومن خلال هذا السرطان العجيب سيتمكن الملك سيف من دخول فضاء آخر ليتمكن من شفاء الملكة ناهد بنت ملك الصين التي دعت عليه أن يصل إليها تائهاً عرياناً ودعا عليها بالعمى، فتحقق دعاء الاثنين والتقى بعد أن حصل على هذا السرطان وشفى عينها.

الفضاء المختفي

تشكل الفضاءات المختلفة التي تقدمها سيرة الملك سيف بن ذي يزن من بنايات عدّة، منها الطبيعية أو الصناعية، وغالباً ما يبنّي الفضاء العجيب بتدخل الإنسان، عن طريق السحر أو الشعوذة أو تعازيم الحكماء الذين لا تخلو منهم مدينة من مدن السيرة. أغلب هذه الفضاءات تكون ثابتة وغير متغيرة لفترات طويلة تتجاوز قدرة الفضاءات العادية على الثبات والصمود أمام المتغيرات، حتى يأتي الملك سيف ويطل عملها، إلا أن هناك فضاء قدمته السيرة يسمى "قلاع الضباب" يظهر ويختفي عن طريق سحر خاص، مختلفاً عن فضاءات السيرة جميعها:

"وكانت هذه القلاع سبعة وكل قلعة منها لها كهين الأول يقال له الشامخ والثاني يقال له السارق والبارق والسابق واللاحق وراصد الفلك وكان كل هؤلاء يحكمون على أعوان وخدام ولهم محبة وصداقة مع الثريا الزرقاء وهم يبغضون الثريا الحمراء لأن كلاً من هؤلاء كان قد خطبها لنفسه فلم ترض بهم [كذا] وكانوا إذا طلبوا هذه الملعونة فلا تمتنع عن أحد منهم وهذه القلاع كل قلعة لها قارورة من نحاس فإذا كانت القارورة معتدلة تنظر القلعة وإذا انقلبت القارورة غابت القلعة عن الناظرين"⁽¹⁾.

"(قال الراوي): وما زالوا سائرين وهم يقطعون الأرض والفلوات حتى وصلوا إلى القلعة الأولى فأمرتهم الحكمة بالنزول هنا فنزلوا ونصبوا الخيام فقال الملك سيف: لأي شيء نزلنا في هذا المكان يا أم الحكماء وهو خالي من السكان؟ فقالت له: أعلم أننا قدام القلعة الأولى وسبب عدم رؤيتها أن اللعين الشامخ صاحبها غيها عن عيونكم وتحصن هو والثريا الزرقاء من داخلها وسوف تظهر لكم. ثم أنها بعد أن أنزلت الرجال أمرت أعوانها أن يدخلوا البلد يعدلوا القارورة وقد أعلمتهم بمكانها، فذهب الأعوان وعدلوا تلك القارورة فظهرت القلعة للناظرين وكانت الحكمة عاقلة أمرت بنزول قومها بين القلعة والقارورة خوفاً من اللعين أن ينزل إليها ويغيها عن أعينهم مرة أخرى"⁽¹⁾.

تشكل هذا الفضاء واختفاؤه مرهون بقارورة لم توضح السيرة طبيعتها، لكن رؤية شخصيات السيرة لقلاع الضباب بعد أن كانت مخفية وخوفهم من ميلان القارورة مرة أخرى يجعل من هذا الفضاء مختلفاً عن جميع الفضاءات في سيرة الملك سيف بن ذي يزن. ومن خلال هذا الفضاء قدّم الراوي تصوراً مغايراً لفضاء جديد لم يظهر إلا لمرة واحدة، مختلفاً بنية جديدة في أماكن السيرة، فهذه القلاع حقيقية، لكن رؤيتها مرهونة بقارورة. الراوي ترك تفسير هذا الفضاء للمتلقي، ولم يشر إذا ما كانت هذه القلاع تختفي حقيقة أو يؤثر ميلان القارورة على الرؤية، فلا يتمكن الواقف قبالتها من مشاهدتها، لكنه مع الاحتمالات جميعها برع في تخيل هذا الفضاء وبنائه، وجعله متفرداً عن الفضاءات الأخرى في السيرة.

الزمن

اختلفت الآراء التي حاولت تعريف الزمن تعريفاً واضحاً، فكل ناقد عرّفه بحسب وجهة نظره الخاصة، وهذا الاختلاف ينطبق أيضاً على الفلاسفة الذين بحثوا فيه وحاولوا وضع حدود له.

يُعرّف ابن منظور الزمن بقوله: "اسم لقليل من الوقت أو كثيره... الزمان زمان الرطب والفاكهة، وزمان الحر والبرد. ويكون الزمن شهرين إلى ستة أشهر، والزمن يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهه. وأزمن الشيء: طال عليه الزمان. وأزمن بالمكان: أقام به زماناً"⁽¹⁾. بقي هذا التعريف عاماً ولم يحاول الموسوعيون العرب الإضافة على الجذر الذي قدمه ابن منظور. ولم يفصل أبو بكر الرازي بين الزمن والزمان بقوله: "(الزمن) و(الزمان) اسم لقليل الوقت وكثيره وجمعه (أزمان) و(أزمنة) و(أزمن). وعامله (مزامنة) من الزمن كما يقال مشاهرة من الشهر"⁽²⁾. هذا ما جعل النقاد يستعملون (زمن) مرة، و(زمان) مرة أخرى.

يُعدُّ الزمن من القضايا الكبرى التي شغلت البشر، حسب ما ترى سيزا قاسم، مؤكدة أن الفلاسفة انكبوا "على هذه المشكلة يحاولون فهمها وشرحها واستيعابها؛ فقدمت كل حضارة تصورها للزمن، وصاغت خبرتها له في النصوص التي تنتجها سواء في مجال العلم أو الفلسفة أو الأدب أو الموسيقى أو الفنون

1- لسان العرب، م. م، مادة: زمن.

2- مختار الصحاح، الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مكتبة لبنان، بيروت، 1986، مادة زمن.

التشكيلية، محاولة تقريب هذه الخبرة إلى الفهم، كيف يتم هذا التحويل؟ تحويل الحياة المعاشة إلى تجربة سيميوطيقية؟ أي كيف إعطاء معنى للجوانب الزمنية التي تتحكم في حياة البشر؟⁽¹⁾، وعلى الرغم من محاولة البشر فهم الزمن وكيونته منذ بداياتهم، إلا أن هذا الفهم بقي قاصراً حتى عصور متأخرة، ويؤكد بعض الباحثين أن الزمن لم يفهم فهماً كاملاً حتى اليوم. النقاد الحديثون؛ بدورهم، لم يحددوا ماهية الزمن، فتقول الدكتورة مها حسن القصرراوي إن من يمعن النظر في مقولة الزمن "يجده هذا السيل المتدفق المستمر من الماضي إلى الحاضر والمستقبل، وفي سيلانه حركة تحمل الصيرورة والتحول والتغير، لذلك تتجلى آثاره في الأشياء والأمكنة والإنسان"⁽²⁾. لكن هذا التغير من الصعوبة أن يُحس أو يقاس مثلما تقاس المسافة أو المكان، هذا ما يؤكد الدكتور جونسون [لم يحدد مندلاو شخصه أو اسمه الكامل] بأن الزمن هو أكثر أشكال الوجود خضوعاً للخيال، مضيفاً أن "الزمن يمكن اعتباره، بمعنى من المعاني، مطلقاً، أي أنه لا يمكن تفسيره أو تعريفه بمصطلحات أساسية لأنه هو نفسه أحد الوجوه الأولية- التي لا يمكن اختزالها- لكل شيء في حقل التجربة الإنسانية. وبالعكس يمكن اعتباره نسبياً، أي أن له قيمة معرفية فقط عندما ينسب إلى ظواهر محسوسة، فهو إحداثي لتحديد جميع أشكال الوجود إذا أخذنا بعين الاعتبار أن لا شيء يمكن أن يكون أنياً، ولا شيء ملموساً يمكن أن يوجد في الأبعاد المكانية الثلاثة وحدها"⁽³⁾.

1- القارئ والنص.. العلامة والدلالة، سيزا قاسم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 68-69.

2- الزمن في الرواية العربية، الدكتورة مها حسن القصرراوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2004، ص 11.

3- الزمن والرواية، أ.أ. مندلاو، ترجمة: بكر عباس، مراجعة: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط 1، 1997، ص 169-170.

ويشير الدكتور عبد الملك مرتاض إلى وهمية الزمن، وصعوبة الإمساك به، قائلاً إن "الزمن مظهر وهمي يزمن الأحياء والأشياء فتتأثر بمضيه الوهمي، غير المرئي، غير المحسوس. والزمن كالأكسيجين يعايشنا في كل لحظة من حياتنا، وفي كل مكان من حركاتنا؛ غير أننا لا نحس به، ولا نستطيع أن نتلمسه، ولا أن نراه، ولا أن نسمع حركته الوهمية على كل حال، ولا أن نشم رائحته إذ لا رائحة له؛ وإنما نتوهم، أو نتحقق، أننا نراه في غيرنا مجسداً: في شيب الإنسان وتجاعيد وجهه، وفي سقوط شعره، وتساقط أسنانه، وفي تقوس ظهره، وأتباس جلده"⁽¹⁾. مبيّناً أن الزمن "مظهر نفسي لا مادي، ومجرد لا محسوس؛ ويتجسد الوعي به من خلال ما يتسلط عليه بتأثيره الخفي غير الظاهر، لا من خلال مظهره في حد ذاته. فهو وعي خفي؛ لكنه متسلط؛ ومجرد، لكنه يتمظهر في الأشياء المجسدة"⁽²⁾.

يتمثل الزمن، في كثير من المواضيع والأشياء، كالعمر والانتقال من مرحلة إلى أخرى، فضلاً عن تغيرات الفصول والنبات، ويضيف وندهام لويس لتمثيلات الزمن الحركة، ف"الأشياء التي يتم إدراكها في حال حركتها، أشد تجريداً من الأشياء الساكنة. ومن البديهي أن الشيء المتأمل أقل تجريداً من الشيء الذي هو موضوع التجربة بالفعل. وبعبارة أخرى فإن الزمن أشد تجريداً من المكان"⁽³⁾. لكن الزمن يقاس أيضاً بالمكان والمسافات التي تشكله، ومن ثمّ هناك تبقى معايير قياس الزمن مرتبطة بالمكان من جانب، وبالشخصية بمختلف تمثلاتها من جانب آخر، فضلاً عن العناصر المتنوعة التي تؤثت النص السرد.

1- في نظرية الرواية، م. س، ص 201.

2- م. ن، ص 201.

3- الزمن والرواية، م. س، ص 30.

الزمن والسرد

يشكل الزمن محوراً رئيساً من محاور السرد، إذا كان قصة أو رواية أو نصاً غير مجنس. لذا فإن لكل عمل سردي زمنه الخاص الذي يكون متن الحكاية، "غير أن الزمن ليس تيمة متواترة بمقدار كبير في التخيل القصصي وحسب، إنه عامل مكون في كل من القصة والنص. وتكمن خصوصية القصص (...) في كون الزمن يكون فيه أساسياً لأداة التمثيل (اللغة) وكذا للموضوع المتمثل (وقائع القصة). هكذا يمكن تعريف الزمن في التخيل القصصي كعلاقات الكرونولوجيا بين القصة والنص"⁽¹⁾.

لهذا أصبح الزمن على مستوى السرد واحداً من المفاهيم والمصطلحات التي تشتمل "على مجموعة من تقنيات (السرد) كالمشهد الحوارية والوصف إلى جانب تقنيات الحذف والتلخيص والتذكر وما إلى ذلك"⁽²⁾، وتضيف خولة الكولي أن الزمن مفهوم مجرد يدرك من خلال الأحداث وتفاعل الشخصيات بعضها مع بعض في فضاء السرد. في حين يبرز سعيد يقطين ثلاثة أنواع للزمن، من خلال دراسته البنية السردية في السيرة الشعبية:

1. زمان القصة، وفيه نبحت عن البنيات الزمانية بوصفها إطاراً لأفعال الفواعل، وموضوعاً للإدراك أو التصور من خلال الفواعل، لأنهم وهم ينجزون أفعالهم في الزمن، ينطلقون في ذلك من وعي أو رؤية خاصة للزمان.

2. زمان الخطاب، وفيه يمكن الوقوف عند البنيات السردية في علاقتها بزمان القصة.

1- التخيل القصصي، م. س، ص 70.

2- البنى الحكائية في الأدب العربي، أميرة الكولي، دار التنوير / الجزائر، ط 1، 2013، ص 85.

3. زمان النص، ويهمننا فيه الكشف عن مختلف العلاقات التي تربط بين مختلف الأزمنة وهي تتحقق من خلال علاقة الإنتاج والتلقي⁽¹⁾.

من أنواع الزمن هذه تتمكن من الوقوف على محدداته في السرد، ومن ثم في الحدث والحركة التي يعد الزمن عنصراً رئيساً فيها، "حيث تكمن فيه عملية تحول الأشياء وتبدلها، ومن نتائجه انبثاق أشكال جديدة وذلك بعد تفسخ وانهيار الأشكال القديمة، فالتغير قوة إيجابية مؤثرة تتولد من خلال الحركة، سواء كانت الحركة داخلية تتصل بالمشاعر والأحاسيس على المستوى الإنساني أو كانت خارجية تتصل بالطبيعة"⁽²⁾. فزمان السرد يتمثل في كل مفصل من مفاصل النص، وهو الذي يستغرقه قراءة النص.

الزمن والحدث

لا يمكن فصل الزمن عن الحدث، كلاهما يتعلق بالآخر، فلا يوجد حدث من دون زمن، ولا زمن من دون حدث، إنهما يرتبطان ببعضهما، كما يرتبط الفضاء بالمكان، ليشكلا بذلك كياناً واحداً لا يمكن الفصل بينهما.

يشير الدكتور عبد الملك مرتاض إلى أن الحدث "من حيث هو، يجب أن يتسم بالزمنية؛ والزمن، من حيث هو، يجب أن يتصف بالتاريخية في أي شكل من أشكالها. وإذا كان الروائيون الجدد يرفضون، بإصرار، تاريخية الأحداث، وواقعية الشخصيات، في أي عمل من الأعمال السردية؛ فإنهم لا يستطيعون أن ينكروا بأن إبداعاتهم الروائية مهما تحاول التملص من الزمن والتنكب عن سبيله فإنها واقعة تحت وطأته.

1- قال الراوي، م. س، ص 163.

2- الزمن في الرواية العربية، م. س، ص 15-16.

فالزمن، إذن، ضرب من التاريخ. والتاريخ هو أيضاً في حقيقته ضرب من الزمن. فهما متداخلان، بل هما شيء واحد⁽¹⁾، والسيرة الشعبية رواية تاريخية بامتياز، حتى وأن كانت مليئة بالأحداث المتخيلة، لكنها تتحدث عن شخصية واقعية ولها مرجعية تاريخية، وهذا التاريخ تحركه أحداث مبنية على حركة زمن مضى، وقياس هذا الزمن مرتبط بقياس تلاحق الأحداث التي بنيت عليها هذه السيرة.

من هنا، يُمكن دراسة الزمن في السيرة الشعبية من خلال دراسة الحدث، لأن البطل في هذه السيرة يكون وجهاً لوجه مع الزمن، و"مواجهة الإنسان للحدث بصورة مباشرة تضعه وجهاً لوجه مع الزمن في محاولة لمعايشة اللحظة الحاضرة، فيبدأ الصراع معه تبعاً لثقل الحدث والحالة النفسية التي تعيشها الذات. وحين يمضي زمن على وقع الحدث في لحظته الحاضرة، نقول إن الحدث أصبح من الماضي.

فالحديث زمن ومشاهداتنا وإحساسنا له زمن أيضاً، لذلك وجود الإنسان وحياته وأحداثه تهب الزمن الحياة، وتضفي عليه الحركة في أبعاده المختلفة، وسوف يتوقف تيار الزمن في عالم خالٍ من الحياة⁽²⁾. لكن هذا الزمن لا يرتبط بالحوادث فقط، بل من الممكن أن يرتبط بالشخصية نفسها، تقلباتها النفسية والتغيرات التي تطرأ عليها، لهذا فإنه من الممكن أن يقاس تبعاً لموقف الشخصيات منه، وكيف تتأثر به.

زمن المغامرة

يتحكم زمن آخر بالحكايات والسير الشعبية يختلف عن الزمن الطبيعي يُعرف بـ "زمن المغامرة"، هذا المصطلح الذي اشتغل عليه ميخائيل باختين في

1- في نظرية الرواية، م. س، ص 210.

2- الزمن في الرواية العربية، م. س، ص 27.

دراسته للرواية اليونانية القديمة، فهو يختلف عن الزمن الطبيعي في نقاط عدّة، منها أنه قائم على المصادفة، والقدر، والقوى الغيبية أو فوق الطبيعية، و"أن قوة واحدة تحكم كل لحظات الزمن المغامراتي اللامتناهي. هذه القوة هي المصادفة. ذلك أن هذا الزمن كله يتكون، كما نرى، من تزامانات عارضة ولا تزامانات عارضة. ان (زمن المصادفة) المغامراتي هو الزمن الخاص لتدخل القوى اللاعقلانية في حياة الانسان: تدخل القدر والآلهة، والشياطين والسحرة"⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن زمن المغامرة لا يتقاطع مع الزمن الطبيعي، إلا أنه في الوقت نفسه يخترقه، وينبني لنفسه مجالاً آخر، تماماً مثل العجيب الذي يبنى قوانينه الخاصة من دون المساس بالقوانين الطبيعية، ويمكن ملاحظة أن لحظات زمن المغامرة "تقع في نقاط انقطاع المجرى الطبيعي للأحداث، انقطاع النسق الحياتي، السببي أو الغائي، الطبيعي، في النقاط التي ينقطع فيها هذا النسق ويترك مجالاً لتدخل قوى غير إنسانية: القدر، الآلهة، الأشرار. ان المبادرة في الزمن المغامراتي، كل المبادرة، هي لهذه القوى وليس للأبطال. الأبطال في الزمن المغامراتي يقومون بأفعال بالطبع: يهربون، يدافعون عن أنفسهم، يقاتلون، ينجون بأنفسهم، لكنهم يفعلون بوصفهم أناساً فيزيائيين إن صح التعبير، فالمبادرة ليست لهم"⁽²⁾. فالبطل يبقى متفاجئاً ومنهراً أمام الزمن العجيب من دون أن يكون له تدخل، مثلما يوضع دائماً أمام أحداث عجيبة لم يفهمها ولم يجهز نفسه ليقع في داخلها، لكنه يتماهى معها ويعيشها وكأنها أحداث طبيعية.

ويبتكر باختين مصطلحاً جديداً في دراسته لزمن المغامرة أسماه "القلب التاريخي"، وهذا القلب موجود في أغلب الحكايات العجيبة، خصوصاً في

1- أشكال الزمان والمكان في الرواية، م. س، ص 19.

2- م. ن، ص 20.

السيرة الشعبية، إذ يمكن قراءة المستقبل والأحداث المقبلة قبل وقوعها، من خلال النبوءات والكتب القديمة والكشف بالرمل أو التعازيم السحرية. ويوضح باختين هذا القلب بقوله: "لو أردنا تحديده بشيء من التبسيط إنه تصوير ما هو ممكن أو واجب التحقق فعلاً في المستقبل فقط وكأنه أمر تحقق في الماضي، أي تصوير ما هو غاية ووجوب لا ما هو واقع الماضي"⁽¹⁾. فنجد مثلاً أن الحكماء يعرفون تماماً ما سيحدث للملك سيف بن ذي يزن، وكأنه واقع فعلاً، لهذا يحاول حكماء الملك سيف أرعد، وأصحاب الممالك التي يمر بها الملك سيف، إيقافه بسبل مختلفة، وتغيير الحاضر الذي بدوره سيكون له تأثير بالمستقبل المعروف مقدماً. فالحاضر في هذه السيرة هو كيف يتمكن الملك سيف من إتمام رحلاته ونشر الإسلام بين المدن والممالك التي يدخلها من دون أن يعرف ما هي هذه الأماكن، لكنه في النهاية يغيرها في سبيل الوصول لإتمام الدعوى التي قامت عليها السيرة، من خلال إبدال أقوام بأخرى، وديانات غريبة بالدين الإسلامي، "هذا الإبدال، هذا (القلب) الخاص للترتيب الزمني، وهو أمر يتصف به التفكير الأسطوري والفني في العهود المختلفة من تطور البشرية، يحكمه تصور خاص عن الزمن ولا سيما المستقبل. فعلى حساب المستقبل كان الحاضر ولا سيما الماضي يغتنيان. ان قوة الواقع، قوة البرهان عليه من شأن الحاضر والماضي فقط ("كائن"، "كان")، أما المستقبل فله واقع من نمط آخر، واقع أشد زوالاً إن صح التعبير"⁽²⁾.

وتبقى المصادفة هي وحدها التي تتحكم بزمن المغامرة والقلب التاريخي، المصادفة التي لا يتوقع حدوثها بطل السيرة الشعبية، فهو يسير من غير هدى في

1- م. ن، ص 90.

2- م. ن، ص 90.

جميع رحلاته، ويدخل في أحداث ومعارك لا يعرف لماذا بدأت وكيف ستنتهي، وتبقى المصادفة هي الوحيدة التي تتحكم في سلامته أو إلقاء القبض عليه ومحاولة قتله، والمصادفة هي التي تنقذه أيضاً، "ففي كل زمن مغامراتي هناك مجال لتدخل المصادفة، القدر، الآلهة إلخ. ذلك أن هذا الزمن إنما ينشأ في نقاط انقطاع الانساق الزمانية العادية الفعلية الطبيعية (في الشق الناشئ بينها)، حيث تُخرق هذه السننية (أيأ كانت) فجأة، وتأخذ الأحداث مجرى آخر غير متوقع ولا منتظر"⁽¹⁾.

من هنا يمكن تسمية الزمن العجيب في السيرة الشعبية زمناً مغامراتياً أولاً، ومن ثم زمن المصادفة، وهو في جميع الحالات يخرق الزمن الطبيعي ليبقى زمناً عجيباً.

الزمن والسيرة الشعبية

لا يختلف زمن القصة أو الرواية عن زمن السيرة الشعبية كثيراً، إلا أن السيرة الشعبية تشعب في أماكنها وزمن حوادثها الذي يُسرد بشكل متسلسل من بداية السيرة وحتى نهايتها، وهو زمن تعترضه استباقات واسترجاعات تتخلل مفاصل السيرة جميعها، وتكرارات مستمرة، من خلال إعادة سرد الدعوى الرئيسة فيها في كل مرحلة من مراحلها، أو تكرار حادثة ما أكثر من مرة على لسان البطل والمساعدين الجدد الذين يلتقيهم في كل مكان يصل إليه.

يتحدث سعيد يقطين عن زمن السيرة الشعبية عموماً، من خلال ما أسماه (زمان التمهصلات الكبرى)، مبيناً أنه ينهض على حياة الفاعل المركزي وتطورها، مثل الميلاد والطفولة والشباب والكهولة والشيخوخة والموت. هذا التسلسل نجده في السيرة عامة، وسيرة سيف بن ذي يزن على وجه الخصوص،

لكن يقطّين يؤكد أن هذا التسلسل لا يخلو من المفارقات الزمنية التي يُبنى عليها النص السردي كالأستباقات والاسترجاعات، ومن ثمّ يقسم هذه المفارقات إلى داخلية وخارجية، من جهة، وثابتة ومتحولة من جهة أخرى، هذا البناء يدل على مهارة الراوي وذكائه⁽¹⁾ الذي يحاول أن يُظهر شخصيته في السيرة من خلال جملة (قال الراوي) التي تدل على استمرار الحدث والزمن غير المتوقفين.

من جانب آخر، يحدد يقطّين عدداً من النقاط في كلامه عن الرؤية الزمنية التي تحدد تصور الزمن في السيرة الشعبية، ومن هذه النقاط التي حاول عبرها اختزال أهم العناصر المشكلة لتلك الرؤية:

- يبرز هذا المنطق الخاص في كون الزمن متعالياً على الفعل البشري، فالأفعال المركزية (الدعوى المركزية) موجودة سلفاً، وبينها وبين الفواعل الذين يضطلعون بها مسافة زمنية كبرى.

هذه الدعوى هي التي قامت عليها سيرة الملك سيف بن ذي يزن، والدعوى المركزية فيها تقوم على سيطرة أولاد سام على أولاد حام، ولدي النبي نوح (ع)، وهو ما سعى إليه الملك سيف من خلال محاولته السيطرة على جميع ممالك الحبشة والسودان.

- رغم كون الزمن متعالياً وله منطقته الخاص، فإن المعرفة به ممكنة. وتتم هذه المعرفة من خلال مصدرين اثنين:

أ- إلهامي: ويظهر بجلاء من خلال كرامات الأولياء الذين يعرفون الأشياء قبل وقوعها، أو يتم من خلال الرؤيا المبشرة أو المنذرة.. وعلى الرغم من أن الرؤيا تُعدُّ باباً من باب الإلهام، إلا أن سعيد يقطّين يفصل بينهما، ويفرد لكل منهما موضوعاً خاصاً.

1- ينظر: قال الراوي، م. س، ص 209.

يتجلى ذلك في انتظار الشيخ جياذ والشيخ عبد السلام، وحلم الملكة ناهد بقاء الملك سيف وإنقاذها مع بنات الملوك الأربعين من المختطف الأقطع.

ب- معرفي: ويتجلى من خلال الإطلاع على الكتب والملاحم القديمة، أو معرفة السحر ورصد الكواكب والنجوم (الرمل - استخدام الجن....)، ويمكن أن ندخل ضمن المعرفي الحدسي الذي يتأسس على الرؤية الثابتة للعالم (العيار)، التي تمكنه من توقع ما سيجري بناء على ذكاء أو تجربة⁽¹⁾.

سيرة الملك سيف بُنيت على كتب الملاحم القديمة والمعارف التي بدأت مع الوزير يثرب وإخميم الطالب والحكيمة عاقلة وغيرهم الكثير.

ويتجلى هذا أيضاً مع أعداء الملك سيف، مثل الحكيمين سقرديون وسقرديس، حكيمي الملك سيف أرعد، وعبود خان الذي يملك خاتماً عجيباً سيطر من خلاله على ممالكه جميعها وأجبر أهلها على عبادة النار:

"قال لهم مرادي أسألكم هل تعرفون أن هذا الخاتم يأخذه مني أحد فقالوا يا ملك الزمان هذا السؤال متعلق بالحكماء والمنجمين وأرباب السحر والكهانة.....، فقالوا له: يأتي ملك من التبابعة الحميرية وهو مؤمن على دين الخليل إبراهيم يأخذ الخاتم منك ويقتلك ويحتوي على ملكك وبلادك وتطيعه كل عساكر وأجنادك ويأمر الناس بترك عبادة النار ويأمرهم بعبادة الملك الجبار وهو ملك ملوك اليمن مبيداً [كذا] أهل الكفار والمحن اسمه الملك سيف بن ذي يزن وهو ملك عظيم الشأن ويأتي بلا جنود ولا له أعوان يقتلك ويأخذ خاتمك عيان [كذا] وأهل هذه البلاد يطيعونه ويكونون له أنصار [كذا] وأعوان [كذا] ويبطل عبادة النيران ويأمر الناس أن يعبدوا الملك الديان"⁽²⁾.

1- ينظر: قال الراوي، م. س، ص 198-199.

2- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 100.

المعرفة بالزمن من خصائص هذه السيرة، فكل حدث سيأتي هناك أشخاص يعرفونه ويعدون العدة له، ومن ثم ينتظرون قدوم الملك سيف حتى وإن طال هذا الانتظار قروناً أو عقوداً أو سنوات، وربما لحظات في بعض الأحيان.

ومن خلال هذه المعرفة، فإن "الصورة العامة المشكلة للبنية الزمانية الكبرى وليدة نظام زمني محدد يحكمها ويحدد عناصرها، ومنطق خاص يضبط حركاتها. ذلك لأن كل الأحداث والأفعال، وإن اختلفت الأزمنة التاريخية المؤطرة ضمنها تؤوب في النهاية إلى رؤية واحدة هي التي من خلالها تتحقق معاينة الأحداث المختلفة في الزمان"⁽¹⁾. وقد أشار الراوي في سيرة الملك سيف في بدايتها إلى معرفة الوزير يثرب بما سيحدث بشكل عام، من دون التفاصيل التي يعرفها أشخاص آخرون يظهرون تباعاً في السيرة. فالمعرفة بالزمن تتحقق من خلال كتب الحكماء والكهان والكتب القديمة التي توارثتها بعض الشخصيات المؤثرة في الممالك التي يمر بها الملك سيف.

الزمن العجيب

تبدأ سيرة الملك سيف بن ذي يزن بزمان غير معلوم، "(قال الراوي) أبو المعالي راوي سيرة أبي الامصار وسائق النيل من أرض الحبشة إلى هذه الديار، وبالله التوفيق إنه كان في قديم الزمان وسالف العصر والأوان ملك من الملوك السابقة"⁽²⁾، هذه البداية تدخل زمن السيرة في العجيب، إذ يبقى الزمن غير معروف، وتتمثل السيرة في بدايتها هذه بداية أسطورية، فغالباً ما تبدأ الأسطورة زمنها بما

1- قال الراوي، م. س، ص 184.

2- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 3.

يُعرف بالعماء، أو الزمن غير المسمى، والذي لا بداية له، إنما تكون هناك نهاية معروفة له، و"لا تقتصر أساطير التكوين على تأسيس بداية الكون وكيفية تخلقه ولكنها في نفس الوقت هي إعادة تمثل للزمن الأول أو الزمن المقدس، ومن ثمَّ فقد تصاحبها طقوس تستهدف تمكين الجماعة من المشاركة في زمن انقطع، وتعطي أساطير التكوين دلالة خاصة لتسمية الأشياء التي يزخر بها الكون"⁽¹⁾. لهذا يتمكن الراوي من سرد حكاياته من دون أن يتكئ على زمن حقيقي، أولاً، وتبقى السيرة مفتوحة النهايات في سبيل عدم إدراجها ضمن حقبة تاريخية ما، ثانياً عدم تحديد زمن البدايات في سيرة الملك سيف بن ذي يزن - (على الرغم من أن المصادر التاريخية تؤكد على أن الملك سيف عاش قبل ولادة النبي محمد (ص) بمدة قصيرة، ولقاء عبد المطلب؛ عم النبي به مع وفد من قريش) - يفتح الباب للمتخيل للبحث عن أصول الأشياء والمدن والحكايات العجائية، مقتربة بذلك من الأساطير أو الخرافات بحسب ما يصف سعيد يقطين، "إن زمان البدايات المتفردة أو العجائية تسجل لأصول الأشياء والظواهر، وتفسير أسبابها البعيدة والعميقة في الزمان. وتبدو لنا السيرة الشعبية من هذه الناحية لا تختلف عن الأساطير أو الخرافات. إنها بتركيزها على أن لكل شيء بداية، وسعيها الحثيث إلى ممارسة ذلك لتحقيق وظيفة حكاية أو خارج حكاية (تقديم المعرفة - تفسير الأشياء)، تنطلق في كل ذلك من الرؤية الزمانية التي حددناها، والتي يصبح بمقتضاها:

1. كل ما يجري الآن له أصل (بداية).
2. ذاك الأصل (أو تلك البداية) هو الذي يحدد الآن ليصل إلى نهايته (مصيره) الموجود في الأصل"⁽²⁾.

1 - القارئ والدلالة، م. س، ص 75.

2 - قال الراوي، م. س، ص 212.

من خلال هذه البدايات، يدرج الراوي مناسبات عدّة لا يمكن تحديد زمنها، وفي الوقت نفسه يشتغل على بناء زمن خاص يجمع فيه أزمنة مرجعية في ذاكرته، كقوله في أول رحلة يقوم بها الملك ذو يزن "ثم إن الملك ذا يزن لما أن تداولت عليه الأيام والشهور والأعوام وأقبل عليه العيد"⁽¹⁾، لكنه لم يُحدد أي عيد وكيف أُحتفل به. وعلى الرغم من محاولاته بثّ بعض العلامات التي تدل على زمن ما، إلا أنه يشتغل على مرجعياته الدينية والمعرفية من أجل أن يضع السيرة في زمن محدّد هو زمن ثقافي محض، ومن هنا ينطلق الزمن العجيب، الذي يُبنى عن طريق ربط الواقعي والتاريخي بالمتخيل، فإذا "كان الزمان الواقعي يقدم إلينا مفارقات إلى حد ما للزمان التاريخي، فإن في الزمان العجائبي تبدو هذه المفارقة أوسع مجالا، وأبعد خيالاً. وفي الحالتين، معا تظل التمثيل الأجلّي للرؤية الزمانية التي يجسدها الراوي الشعبي"⁽²⁾. وعلى الرغم من أن زمن السيرة لا بداية له، إلا أن الدعوى المركزية تبدأ منذ زمن نبي الله نوح (ع). هذه البداية جعلت من السيرة والرحلات التي قام بها الملك سيف هدفاً واضحاً وزمناً معلوم النهايات، وهو التمهيد لظهور النبي محمد (ص).

زمن البدايات هذا، والزمن الذي كانت الدعوى تسعى للوصول إليه، تتخلله أزمنة أخرى، منها ما هو طبيعي ومنها ما هو عجائبي، فالزمن يعد من العناصر الرئيسة التي تشكل من خلالها الحكاية العجائبية، "كما يتم إبراز تعجيب الزمن من خلالها"⁽³⁾. من جانب آخر يرى شعيب حليفي في حديثه عن وصف الزمن في المحكى العجائبي أن الزمن "يأتي في المحكى الفانتاستيكي متميزاً، لكون الزمن يمثل خاصية جوهرية في تحديد الفانتاستيك، ومن ثمة، فإن

1 - سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 4.

2 - قال الراوي، م. س، ص 217.

3 - العجائبي في الرواية العربية، م. س، ص 212.

وصفه يحظى بأهمية زائدة، ويتمثيل زمني يوازي انفلات الزمن من قبضة التحديد والتقويم والمتعارف عليه⁽¹⁾. ويتنامى العجائبي من خلال الزمن المغاير الذي يخترق الزمن الطبيعي، فلا يمكن الحديث عن مكان عجيب بمعزل عن حدث يرتبط بزمن ما يحاول كسر النسق الطبيعي في بنية المكان، ليشكل بذلك فضاءً جديداً:

"فلما رأهم فرح بهم وأكرمهم وقال لهم من أين أقبلتم فقالوا له من أرض الحرين وهي من بلادك مسيرة شهرين كاملين فقال لهم في كم وصلتم إلى هنا قالوا في ثلاثة أيام وعزمنا بعلوم الأفلاك لما علمنا أن غرماءنا في هذه الآكام"⁽²⁾. وهذا أيضاً ينطبق على ثياب الريش التي صنعها حكماء جزيرة البنات والقدرة التي وضعها فيها الحكماء من خلال الطيران وقطع المسافات الطويلة بزمن قصير:

"ولكن مرادي منك السؤال عن ذلك حتى أعرف إذا أردنا أن نسع بعساكرنا إلى تلك البلاد والآكام كم نقطع من الأيام في البراري والآكام فقالت له: مسافة مائة عام فقال الملك سيف: يا عاقصة وكيف البنات يقطعونها [كذا] في ثلاثة أيام فقالت عاقصة يا أخي السر في الثياب المطلسة فإن الطلاسمر تمر بالمحمول تأخذ مسيرة الشهر في دقيقة واحدة هذه من أسرار الحكماء المجتهدين"⁽³⁾.

يرتبط الزمن العجيب في هذا النص بثوب الريش وبنات الملك قاسم العبوس صاحب جزيرة العبوس التي تحولت فيما بعد لجزيرة البنات، فصار هذا الثوب مرتهاً بالبنات اللواتي يسافرن مسافات طويلة من تلك الجزيرة إلى البستان المطلسم، فالجزيرة تبعد عن البستان المطلسم أربعة وثلاثين عاماً، لكن

1- شعرية الرواية الفانتاستيكية، م. س، ص 172.

2- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 293.

3- م. ن، ج 1، ص 353.

طيران البنات مع ثوب الريش المطلسم ساعة زمانية تقطع به مسافة سنة كاملة لمن كان مسافراً بالبر، الأمر الذي يشير إلى أن عجائية الزمن لا تتحقق في سرد السيرة بغير لازم محدد مثل (ثوب الريش المطلسم) ينقل الزمن من حال إلى حال، ويُسهّم برفد مجرى السرد بطاقة جديدة فائقة يتجاوز فيها حدود الواقعي ويمضي إلى سواه:

"اعلم يا أخي أنهم [كذا] لا يصلون [كذا] إلى بلادهم إلا في ثلاثة أيام إذا ساروا [كذا] يسير [كذا] الاهتمام في النهار والظلام، وإذا رجعوا [كذا] يأتون [كذا] في ثلاثة أيام وهذا يكون على سبيل العجلة منهم [كذا]"⁽¹⁾.

فبسبب هذا الثوب تتحرر البنات من الزمن، ويصنعن لأنفسهن زمناً خاصاً، بعيداً عن قيود المكان والمسافة. وقياس المسافة والزمن هذا يرتبط أيضاً بالجان الذي يختصر المسافات، ولا يعبأ بالزمن الطبيعي، إذ يخلق لنفسه زمناً عجيباً:

"بينك وبين بلادك التي فيها أمك مسافة ستة أشهر ولكن أنا إذا حملتك اوصلك في مدة ثلاثة أيام"⁽²⁾.

"وقالت لعيروض هات له يأكل من لحم الغزال المشوي فأتاها عيروض بغزاة وسووها وهم سائرون وأكل الملك سيف والمساء كذلك وهكذا خمسة أيام ونزلوا به للراحة يوم وبعد ذلك ساروا على هذا الحال خمسة أيام آخر. وكان إذا حملة عيروض تأتيه عاقصة بكل ما يحتاج من أكل وشراب، وإذا حملته عاقصة يأتيه عيروض كذلك مدة شهرين كاملين ليلاً ونهار [كذا] فقطعوا فيها مسافة مائة عام"⁽³⁾.

"وكان بين حمراء وبلد شاه زمان مدة سفر عشرين عاماً للمجد المسافر باهتمام الشياطين كل عام في يوم من الأيام وأما عاقصة وعيروض فإنهم [كذا]

1- م. ن، ج 1، ص 272.

2- م. ن، ج 1، ص 207.

3- م. ن، ج 2، ص 8.

قطعوا [كذا] تلك المسافة في يوم وليلة، وثاني الأيام دخلوا [كذا] حمراء مدينة حمراء [كذا] اليمن ووضعوا [كذا] السرير وسط السراية"⁽¹⁾.

"فقال الملك سيف: يا عيروض باين هذا المكان، فقال له: إذا كان الإنسان يسير في الليل والنهار وفي العشى والأبكار ولا يتوانى في طريقه في البراري الآكام فإنه يصل في ثلثمائة [كذا] عام وأما أنا فأروح في ثلاثة أشهر وأعود في مثلها وأنت معك اللوح فإذا غبت بعد الستة أشهر فامعك اللوح فإن أتيت أول مرة إلا فافركه الثانية وإياك أن تفركه ثالث مرة لأنني يا مولاي إذا كنت عند الكنوز وأنا خالص وفركته أول مرة أحضر إليك بوقتها لأن الأسماء تحملني بسرها ولو كنت أنا في المشرق واللوح في المغرب وإن لم أحضر في الأولى فأعلم أنني من داخل الكنوز وإذا فركته الثانية، ولم أحضر فأعلم أنني محبوس لا محالة فلا تفركه الثالثة، فأهلك لوقتي وساعتي وأنا توكلت في هذا الأمر على ربي"⁽²⁾.

من خلال هذه النصوص يُلاحظ أن الزمن يختلف في كل مرة، ففي النص الأول كل شهرين لدى البشر تساوي يوماً واحداً لدى الجان، وفي النص الثاني يساوي الشهر خمسين عاماً بحركة الجان وسرعتهم، وفي الثالث اليوم الواحد بليته قطعوا فيها مسافة عشرين عاماً، وتختلف المسافة لدى عيروض في النص الرابع، فكل شهر لديه يقطع به مائة عام، كما أن هذه الثلاثمائة عام يقطعها بلحظة واحدة حينما يمعك الملك سيف لوح عيروض الذي معه بسبب الطلاسم والأسماء الموجودة عليه. و"يبدو لنا هذا الزمان العجائبي بوضوح من خلال بعض الشخصيات العجائية وهي (تفعل) أو (تعمل)، بطريقة اختراقية للزمان المألوف أو الواقعي، فالسرعة الخارقة التي يمتلكها الجني تجعله يتصرف بالزمان

1- م. ن، ج2، ص69.

2- م. ن، ج2، ص123.

بطريقة مخالفة للإنس: على عيروض أن يذهب إلى الكنوز لجلب مهر عاقصة. والمسافة بين اليمن والكنوز ثلاثمائة عام. وهو يقطعها في ثلاثة أشهر. والولي الصالح يأمر الفاعل المركزي أن يغمض عينيه ويخطو بضع خطوات ليجد نفسه أمام الفضاء الذي يريده، وقد قطع خلال بضع دقائق مسافات شاسعة. إن اختراق المسافات وطبي الأرض تبين لنا طريقة خاصة في التعامل مع الزمان: فالسرعة الخارقة مفارقة للحركة العادية أو المألوفة لقياس الزمان. وكذلك طول الزمان (العمر) حين نقارن (التعمير) بالعمر العادي⁽¹⁾، كما أن "السرعة والطول الزمانيين، والحياة بعد الموت (الأولياء) كلها تنهض على أساس عجائبي مفارق لما هو عادي ومألوف في التجربة الزمانية، وحين يتجاوز العجائبي والواقعي في السيرة الشعبية على صعيد الزمان، وعلى اصعدة أخرى، يبين لنا هشاشة المسافة بين (الكائن) و(المحتمل)، بل إن هذا التجاوز لا يعني سوى تداخل التجربة الزمانية من خلال إمكان وقوع المحتمل إلى جانب الممكن. ويقدم لنا صندوق العجائب في سيرة سيف بن ذي يزن صورة دقيقة وجميلة عن هذا التداخل بين الواقعي والعجائبي على صعيد تجربة الزمان، بطريقة تزول معها الحدود التجريبية القائمة"⁽²⁾.

تسرد السيرة في أكثر من مكان العمر الخاص الذي يتميز به الجان من جهة، وبعض الحكماء والكهان من جهة أخرى، وهو يختلف تماماً عن عمر الإنسان الطبيعي:

"وأما جماعة الملك دنهش فإنهم ما زالوا في هزيمتهم حتى وصلوا إلى ديارهم وأقاموا البكا والأوال وكان يومئذ موجوداً ولده الملك مرعش ولكن كان

1- قال الراوي، م. س، ص 218.

2- م. ن، ص 218.

صغير السن لم يبلغ مبالغ الرجال وكان عمره مائة وثمانين عام [كذا] كان البلوغ عند الجان مائتي عام فجعل يبكي على والده وقد ضاق صدره وعيل صبره⁽¹⁾.

من خلال السيرة، يعبر الراوي عن عمر الجان بشكل مغاير، ويقدمهم على أن لهم أعماراً خاصة، "للجن أعمار مخالفة لبني البشر. فالجني لا يصل الحلم إلا بعد قرنين. وكثير من الجن خدموا سليمان (ع) وامتد بهم الأجل إلى عصر الملك سيف. وكثير منهم عندما يخرجون من القمقم، وأيا كان العصر الذي يتم فيه هذا الخروج، يصرخون مستغيثين، طالبين العفو من سليمان، مما يدل على أنهم اعتقلوا في زمانه؟"⁽²⁾.

هذا القياس بالنسبة لعمر الجان، لكن الحكمة عاقلة، وهي إنسان طبيعي، لكنها تمتلك من علوم الكهانة والسحر ما جعلها كبيرة حكماء مدينة قيصر الذين يبلغ عددهم ثلاثمائة وستين حكيمًا:

"وأن عنده ثلاثمائة وستين حكيمًا لهم معرفة بالسحر والكهانة والمناقلة والحاكم على الجميع الحكمة عاقلة وهي أم طامة وأنها جاوزت في العمر مائة وخمسين عاماً ولم ترزق بتنا وغلماً وفي آخر عمرها احتظى بها حكيم في السحر ذكي فهيم واسمه الحكيم طبحون ولكنه في الحكمة شاطر جبار ومجتهد في الكهانة والأسحار وعندما صارت له ضجيجة أراد منها أن تطلعه على ما تحت يدها من الألواح والعمار فقالت له: إن هذه أسرار ولا يطلع عليه [كذا] أحد لا من العبيد ولا من الأحرار"⁽³⁾.

فالعجيب أن الحكمة عاقلة حملت بيتها طامة وقد تجاوزت المائة وخمسين عاماً، وبقيت بنشاطها وقوتها حتى بلغت طامة وزوجتها للملك سيف

1- سيرة فارس اليمن سيف بن ذي يزن، م. س، ج 2، ص 275.

2- قال الراوي، م. س، ص 218.

3- سيرة فارس اليمن سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 70-71.

ورافقته كمساعدة إلى أن تمكن من الحصول على كتاب النيل وجريان هذا النهر، وهي مدة لا تقل عن خمسين عاماً، فأولاد الملك سيف كبروا وأصبحوا أبطالاً وملوكاً، لكل واحد منهم مملكته الخاصة التي فتحها الملك سيف عبر رحلاته التي بدأت منذ أن بلغ أربعة عشر عاماً.

فمنذ أن عرف الملك سيف اسمه الحقيقي، وما سيحدث له، بدأت العقبات توضع في طريقه من جميع الذين لا يريدون لهذه الدعوى أن تتحقق، لهذا فإن "المسافة الزمانية بين الدعوى وأوان نفاذها محاط بكثير من الأسرار. لكن مع ذلك فإن المعرفة بالزمان وما يجري فيه اليوم وغدا، وما جرى فيه ممكنة. وتقدم لنا السيرة إمكانات مهمة لمعرفة الزمان والتعرف عليه. ومعنى إمكانية المعرفة بالزمان أن له منطقاً ونظاماً يحدده ويضبطانه. ولولا ذلك لاستحالت هذه المعرفة بصورة مطلقة. ولهذا الاعتبار تقدم (المعرفة بالزمان) بصفتها دالة على وجود رؤية زمانية محددة ينطلق منها الراوي الشعبي لإبراز نظام الزمان ومنطقة وتجسيده"⁽¹⁾.

لكن هناك زمناً آخر يختلف عن الزمن الطبيعي الذي يُخترق بأزمنة غير طبيعية أو عجيبة، ويمكن تلمسه بحكاية (صندوق العجائب)، هذا الصندوق الذي صنعه أحد الحكماء لكي يبطلوا النبوءة التي تقول بأن أبناء أحد الملوك سيلدغه ثعبان كبير ما أن يبلغ خمسة عشر عاماً من عمره، فيقوم أحد الحكماء بصناعة هذا الصندوق من خلال السحر والأرصاء لكي يختبئ فيه هذا الفتى حتى يبلغ خمسة عشر عاماً، وفي ذات يوم مع بلوغ الفتى العام هذا العمر يظهر ثعبان فينبري له رجال الملك ليقتلوه، لكنهم يقطعون جسده من دون أن يتنبهوا لرأسه الذي سيلدغ الفتى ما أن يضع قدمه خارج الصندوق. وبعد وفاة الفتى

1- قال الراوي، م. س، ص 187.

يضع الحكيم الصندوق وفقاً لكل من يحتاجه، فينتقل من شخص لآخر حتى يصل ليد الملك سيف بن ذي يزن.

تتميز حكاية صندوق العجائب في السيرة باشتغالها الخاص على الزمن العجيب، فنصف ساعة فقط يقيمها النائم في الصندوق، يعيش خلالها سنوات طويلة، يتزوج فيها، ويحارب، وينجب، ويعيش حياة كاملة قبل أن يصحو ليجد أنه ما زال في مكانه، ولم يمض عليه سوى نصف ساعة فقط:

"ثم نزل مسابق العيار كما أمره ووضعوا عليه الغطاء وتركه الملك نصف ساعة زمانية وفتحوا الصندوق وأخرجوا مسابق منه فجعل يلتفت منه ذات اليمين وذات اليسار وإلى فوق وتحت فقال الملك ما بالك يا مسابق فقال له يا ملك الزمان أنا في أي مكان فقال له أنت عندي فقال يا ملك وكم غبت عنكم من الزمان فقال له غبت نصف ساعة من غير زيادة ولا نقصان فقال مسابق والله إنني إذا حكيت لكم على ما جرى لي فلا أحد منكم يصدقني بل تثبتوا جنوني فقال الملك أحكي ولا تخف فأنت مصدق فقل لنا على ما جرى عليك فقال أعلموا لما نزلت إلى هذا الصندوق رأيت نفسي في بر فسيح ذي أشجار وأطياف وأزهار وأنهار وليس له أول يعرف ولا آخر يوصف ووجدت نفسي فيه مفرداً فجعلت أسير فيه ليلاً ونهاراً وأنا ما أدري إلى أين أروح وإلى أين أجيء ولم أزل كذلك إلى أن مضت علي أربعة أشهر فبينما أنا سائر في ذلك البر وقد تركت الأشجار خلفي وبقيت في فلاة إذ ثار على [كذا] الغبار وعلا وسد الأقطار وانكشف عن عسكر جرار يسد الفلوات ويملأ الأراضي الواسعات فلما رأوني مالوا إلى وقبضوني في عاجل الحال وقدموني إلى ملكهم فلما رأني ذلك الملك قال لي ويلك أما أنت مسابق العيار الذي عند الملك سيف بن ذي يزن قلت له نعم هو أنا فقال لي أنا أريدك تخدم عندي وتترك الملك سيف فلما سمعت ذلك الكلام

صار الضياء في وجهي ظلام وقلت له لا كان ذلك أبداً ولو سقيتني كأس الردى فلما سمع منى ذلك أمر بأخذي إلى بلده فلما وصلت إلى هناك وضعني في قفص من حديد وتركني في سرايته مدة ثلاثة أيام وفي اليوم الرابع دخل ذلك الملك عليّ وقال يا مسابق ما بقي لك مني خلاص إلى إذا كنت تخدم عندي وإن لم تفعل قتلتك فلما سمعت ذلك منه أجبت إلى ذلك وقلت في نفسي الخدمة أحسن من الموت فأطلقني من القفص وألبسني قفطاناً عظيماً وجعلني سلطاناً على العيارين الذين عنده وزوجني بجاريته وكانت ذات حسن وجمال وقد واعتدال فدخلت بها فوجدتها درة ماثبت ومطية ما ركبت فأقمت معها مدة سنة كاملة فوضعت مني غلام [كذا] ذكر [كذا] كأنه فلقه قمر ففرحت به غاية الفرح الشديد وسميته سارون فأقامت أمه ترضعه حتى بلغ الرضاع في يوم من الأيام ركب الملك في أهل مملكته وعساكره وجنوده وعساكره يريدون الصيد والقنص وأنا في ركابه وما زال كذلك إلى أن توسطنا الطريق وهو المحل الذي كان قابلي في فيه أول مجيئي فبينما نحن سائرون وإذا بالغبار قد ثار وسط الأقطار وانكشف الغبار وبان عن عسكر جرار وفي أوائلهم ملك عظيم المقدار ذو هيئة وفخار فلما نظره الملك الذي أنا عنده قال يا قوم لا تخافوا ولا تفرعوا فهذا أخي وقد أتى إليّ يزورني وأنا لي مدة سنين وأعوام ما رأيته أبداً ثم أن الملك ساق جواده وأنا في ركابه إلى أن وصل إلى أخيه وقال مرحباً بك يا أخي ثم أنهما سلما على بعضهما وتحاضنا وتعانقا وقال له أخوه المقبل لعل الذي في ركابك هو مسابق العيار الذي كان للملك سيف بن ذي يزن فقال نعم يا أخي إنني قد بلغني خبره وأن عندك مستقره وأنا ما أتيت إليك إلا بسببه وأريد أن تهبني إياه ليخدمني فيكون لي بذلك أعظم المفاخرة فقال له أخوه السمع والطاعة ووهبني له فأخذني أخوه وعاد بي إلى ديار غير التي كنت فيها وخدمت عنده

أياماً كثيرة زادت عن سبع سنوات وزوجني الآخر بجارية ذات حسن وحملت مني ووضعت غلاماً ذكر [كذا] وبعد ذلك أوهمني [كذا] الآخر لملك أعظم منه فأقمت عنده سنة كاملة وزوجني بنت عذراء فوضعت مني غلام [كذا] وأقمت عنده سنة واحدة ووهبني لغيره ولم يزالوا يهبوني من ملك إلى ملك وكل ملك أقيم عنده سنة وأتزوج بنت من عنده وأخلف منها ذكراً أحسن من آخر إلى تمام سبعة ملوك ففي يوم من الأيام خرج الملك الذي أنا عنده يريد الصيد والقنص وأنا معه في ركابه فنصباً شبكة صيد فوقع فيها صيد كثير وبالجملة غزال أبيض له أربعة قرون ملتوية وعيون سود كحيلة خلقه رب البرية فقال لي ذلك الملك يا مسابق الغزلان وقد سمعت عنك بذلك وأريد أن تقبض لي هذا الغزال فأجبتة إلى ذلك السؤال وطرت خلف ذلك ولم أزل خلفه في البراري والجبال حتى تضايق مني فدخل إلى مغارة كبيرة هناك فتبعته وأردت أن أدخل عليه المغارة فخرجت على [كذا] جملة من السباع الكواسر وأحاطت بي من كل جانب ومكان وكادوا أن [كذا] يفترسوني وضايقوني فنظرت ذات اليمين وذات اليسار فرأيت قدامي نهر [كذا] من الماء فقال لي عقلي إن السباع لا ينزلون إلى البحار فرأيت نفسي في البحر وإذا به أبرد من الثلج فارتعشت وجعلت أرتعد وثقلت ثيابي وضعفت همتي فأشرفت على الغرق وغطست في البحر ونطقت بالشهادتين فأعادني الماء على وجهه ثانياً فلما رفعت رأسي من البحر رأيت نفسي بين أيديكم فحمدت الله تعالى على السلامة وقد سألتُموني عن حالي فأخبرتكم بما جرى لي والسلام⁽¹⁾.

عندما سمع الملك سيف حكاية مسابق العيار، خالجه الشك، فكيف يعيش كل هذه الأحداث في نصف ساعة زمنية فقط، فأمر سعدون الزنجي أن

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 4، ص 226-227.

يدخل في صندوق العجائب، فمرت به أحداث أخرى، وعاش زمناً أطول من الزمن الذي عاشه مسابق العيار وهو داخل الصندوق، ومن خلال قياس الزمن في هذه الحكاية، يُلاحظ أن نصف ساعة من الزمن الطبيعي عاشها مسابق العيار أكثر من خمس عشرة سنة وأربعة أشهر، والحياة التي عاشها حياة طبيعية لا تختلف عن الحياة خارج الصندوق، فمسابق العيار بقي تابعاً للملوك مثلما كان تابعاً للملك سيف بن ذي يزن، والملوك الذين التقاهم وعاش في خدمتهم يعرفونه جيداً، وعلى علم بأنه أحد أتباع الملك سيف.

عدّة تساؤلات تطرحها حكاية مسابق العيار وصندوق العجائب، فهل عاش العيّار هذه الأحداث فعلاً أو أن دخل في حلم استمر لمدة نصف ساعة فقط؟ وما شعور مسابق العيّار بالأحداث التي مرّت به، وهل كان يُدرك زمنين يعيشهما: الزمن الحقيقي وزمن صندوق العجائب؟

على الرغم من أننا ندرك الزمن ونتلمسه في الأشياء المحيطة بنا، تغيرها، وتغير إحساسنا به، والأعمار التي نلمس تقدمها عن طريق الجسد الذي يبدأ طفلاً وصولاً للكهولة، لكن الزمن يبقى لغزاً من "الألغاز الكبرى التي يواجهها البشر في حياتهم، فهو ظاهرة طبيعية لا يستطيع البشر الإفلات منها ولكنهم في نفس الوقت لا يقدرّون على اقتناصها أو إدراكها من خلال الحواس، لا نستطيع أن نراه بأعيننا أو نسمعه بأذاننا، وليس له ملمس ولا رائحة، نحن نعيش في الحاضر ولكننا أيضاً نعيش في الماضي، والمستقبل، ولكن أين الماضي وأين المستقبل؟ وما هو الحاضر؟ هل هو هذه اللحظة التي سرعان ما تختفي، وتحل محلها لحظة تالية وهكذا إلى ما لا نهاية"⁽¹⁾. وإذا كنا لا نستطيع الإحساس أو الإمساك بالزمن الواقعي، فعلاقتنا بالزمن العجيب لا تختلف عن ذلك، لكننا

1- القارئ والنص، م. س، ص 68.

لا نتمكّن من فهم الزمن العجيب إلا من خلال إدراك علاقته بالمكان، فغالباً ما يكون قياس الزمن العجيب من خلال المكان والمدة التي نقع فيها المسافة، وهو ما طرحناه في سرعة الجان، والأرض التي تُطوى لهم وللأولياء. وعن طريق الزمن نفهم تغيرات المكان والموجودات التي تعيش أو تتواجد فيه. لكن ما طبيعة المكان؟ وكيف يتمثل عجائباً؟ وما هي طبيعة المكان العجيب؟ هذه الأسئلة وغيرها سيحاول البحث الإجابة عليها في المبحث الثالث من هذا الفصل.

المكان

يمثل المكان في سيرة الملك سيف بن ذي يزن بطلاً رئيساً، أو فاعلاً مركزياً؛ إذا استعرنا تعبير غريماس عن الحكاية. فمثلما يشكل البطل مرتكزاً أساسياً في أحداث السيرة وسردها، تعطى للمكان أولوية في تشكّل هذه الأحداث، لأن من دونه لا يمكن أن يُبنى العجيب. فالتحولات التي تطرأ على الشخصيات الرئيسة يشكّل المكان سبباً رئيساً فيها، ومن ثم تأتي العناصر التي تتداخل معه أو تتمثل به، مثل الفضاء والزمن.

ما المكان؟

تختلف التفسيرات التي أطلقها النقاد والباحثون حول المكان، وهذا ينطلق من الفكرة التي يُدرس من خلالها، أو المساحة التي أتاحت له في النص السردي نفسه. فترى سيزا قاسم أن فارقاً أساسياً "يميز بين المكان والزمان، والتفاعل الذي يحدث بين البشر والمكان لا يحدث بينهم وبين الزمان، فالزمان قوة متحركة في البشر يسير في مجراه دون أن يقدرُوا على إيقاف حركته الدائبة، كما لا يستطيعون العودة إلى الماضي أو القفز إلى المستقبل، فيمكن القول إن المكان - بالمعنى الفيزيقي - أكثر التصاقاً بحياة البشر من حيث إن خبرة الإنسان بالمكان وإدراكه له يختلفان عن خبرته وإدراكه للزمان؛ فبينما يدرك الزمان إدراكاً غير مباشر من خلال فعله في الأشياء، يدرك المكان إدراكاً حسياً مباشراً، يبدأ بخبرة الإنسان بجسده: هذا الجسد هو (مكان) - أو فلنقل (مكمن) - القوى النفسية والعقلية

والعاطفية والحيوانية للكائن الحي، وهذا قد يفسر أن البشر لجأوا للمكان في تشكيل تصوراتهم للعوالم المادية وغير المادية على السواء⁽¹⁾. وتضيف قاسم أن "الزمن يرتبط بالإدراك النفسي أما المكان فيرتبط بالإدراك الحسي وقد يسقط الإدراك النفسي على الأشياء المحسوسة لتوضيحها والتعبير عنها"⁽²⁾.

يكتسب المكان في العمل السردي أهمية كبيرة، لأنه يشكل المفصل الرئيسة فيها، ويربط الأحداث فيما بينها من جهة، وعلاقة الشخصيات فيما بينها نفسياً واجتماعياً من جهة أخرى، وتكمن أهميته أيضاً لأنه يتحول في بعض الأعمال إلى فضاء يحتوي كل العناصر السردية، بما فيها من حوادث وشخصيات، وما بينها من علاقات، ويمنحها المناخ الذي تفعل فيه، وتعبّر عن وجهة نظرها، ويكون هو نفسه المساعد على تطوير بناء النص السردي، والحامل لرؤية البطل، والممثل لمنظور المؤلف، وبهذه الحالة لا يكون المكان كقطعة القماش بالنسبة إلى اللوحة، بل يكون الفضاء الذي تصنعه اللوحة⁽³⁾. ومن جانب آخر يرتبط المكان بالزمن ارتباطاً وثيقاً، مثلما يرتبط الزمن بالحدث، وكلاهما يشكلان الفضاء العام للنص السردي، فالمكان جزء مهم من الفضاء، وهو في الوقت نفسه يمثل فضاء الإنسان الذي يعيش فيه "المكان هو فضاء يعيش فيه الإنسان ليس بشكل موضوعي فقط، ولكن بشكل رمزي، من خلال ما يحلم به الإنسان أو يتذكره، أي من خلال ما ينسجه الإنسان من علاقات بالمكان سواء كانت علاقات ألفة وحنين وانجذاب وتذكر، أو علاقات عداة ونفور وابتعاد ونسيان"⁽⁴⁾.

1- الفارّاء والنص، م. س، ص 37-38.

2- بناء الرواية.. دراسة مقارنة في "ثلاثية" نجيب محفوظ، سيزا قاسم، مكتبة الأسرة، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، 2004، ص 106.

3- ينظر: متعة الرواية، الدكتور أحمد زياد محبك، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 1، 2005، ص 29.

4- تحليل النص السردي، م. س، ص 105.

وبهذا تبقى قيمة المكان من خلال العلاقة التي تتشكل مع الإنسان المقيم فيه، فلا توجد أية قيمة له إذا لم يشعر المقيم فيه بعلاقة ما تربطه به، فهو فكرة تتمحور حولها الصيغ المعاشة التي يمكن أن تُبنى أو تنهدم فكرياً بالدرجة الأولى، فالإحساس بالمكان هو ما يشكّله، عن طريق ذهني غير ملموس، أو مادي تُلمس من خلال التفاصيل الدقيقة والبنيات الكلية له، وإن "إضفاء صفات مكانية على الأفكار المجردة يساعد على تجسيدها، وتستخدم التعبيرات المكانية بالتبادل مع المجرد مما يقربه إلى الإفهام. وينطبق هذا التجسيد المكاني على العديد من المنظومات الاجتماعية والدينية والسياسية والأخلاقية والزمنية، بل إن هذا التبادل بين الصور الذهنية والمكانية امتد إلى التصاق معانٍ أخلاقية بالإحداثيات المكانية نابعة من حضارة المجتمع وثقافته"⁽¹⁾. وبحسب ما يرى يوري لوتمان فإن المكان مجموعة من الأشياء المتجانسة التي يمكن أن نتلمسها في الظواهر والحالات والوظائف والأشكال المتغيرة، "تقوم بينها علاقات شبيهة بالعلاقات المكانية المألوفة/ العادية (مثل الاتصال، المسافة... إلخ)"⁽²⁾. مؤكداً أن بنية مكان النص تصبح نموذجاً لبنية العالم، فالسارد أو الراوي يحاول أن يبني عالماً يشبه عالمه الشخصي أولاً، ومن ثم يتشكل من خلال هذا العالم عوالم مختلفة تخضع لنفس قوانين وقواعد التركيب الداخلي لعناصر النص نفسه، ومن خلال لغة خاصة يُبنى المكان داخل نصّ ما، فالمكان السردى هو مكان لغوي بالدرجة الأولى، وحكائي ثانياً، "هذا يعني أن هذا المكان حكائي ونسق لغوي ذو وظيفة سردية ويشغل كإطار للأحداث وكفضاء يتحرك فيه الأشخاص داخل الحكاية، وبما أنه لا يوجد إلا على مستوى النص الحكائي فهو مكان لفظي Espace verbal

1- بناء الرواية، م. م.، ص 105.

2- مشكلة المكان الفني، يوري لوتمان، ترجمة سبزا قاسم دراز، ضمن كتاب:جماليات المكان، عيون المقالات، الدار البيضاء، ط2، 1988، ص69.

أي مكان ورقي كما يقول غولدنشتاين، إذ ليس له تحقق واقعي، والغرض منه هو تكثيف الإيهام وتوسيع خيال القارئ"⁽¹⁾. وهذا النسق اللغوي يتضمن دلالات خاصة يوجهها السارد أو الراوي حسب الخلفيات الثقافية والاجتماعية "غير أن النص الفني ليس محاكاة لنسق معين، ولكنه يتنظم طبقاً للدلالات التي يطلبها النص، سواء كانت هذه الدلالات تتماشى مع النسق أو لا تتماشى"⁽²⁾. ومن ثمّ سيتضمن أي مكان في النص السردي دلالات خاصة، فالمكان "ليس فضاء فارغاً لكنه مليء بالكائنات والأشياء، وفي واقع الأمر لا نستطيع أن نتصور مكاناً فارغاً تماماً، فالأشياء جزء لا يتجزأ من المكان وتضفي عليه أبعاداً خاصة من الدلالات"⁽³⁾، وهو ما يلاحظ بشكل واضح في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، إذ تختلف الأمكنة بحسب الدلالة التي يضيفها الراوي والفترة التي رويت فيها السيرة نفسها. وهذا أيضاً ينسحب على أغلب الأمكنة في النصوص السردية الأخرى، فلو عثر القارئ في أثناء قراءته لنص سردي على اسم "مكان مقدس: الكعبة مثلاً أو كنيسة المهد أو القيامة أو قبر المسيح، أو غير ذلك، فإن مجرد ذكر هذا الاسم أو ذاك يتضمن طائفة من الدلالات والمعاني التي تكشف عن موقف الراوي أو الكاتب، أو موقفهما معاً من العقيدة التي تقدر هذا المكان، وتقديره"⁽⁴⁾. ومن جانب آخر يضيف الراوي في النص السردي على الأماكن دلالات وجدانية، وأيديولوجية، فيحاول الراوي في كل عمل حكائي أن يملأ المكان بالأشياء التي تزخر بها الحياة العادية، إن كانت خارجية، أو ما تمثل قيمة

1- نظام الرحلة ودلالاتها، م. س، ص 163.

2- مشكلة المكان الفني، م. س، ص 78.

3- القارئ والنص، م. س، ص 48.

4- بنية النص الروائي، إبراهيم خليل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2010، ص 140-141.

معنوية لدى الإنسان، وبهذا تشكّل هذه الأشياء قوة دافعة للحدث والشخصية والفضاء في الوقت نفسه، يتفاعل معها الإنسان، وتدخل ضمن بنيات العمل وكأنها أجزاء أساسية فيها، لينبئ بذلك عالماً جديداً يحمل المكان من خلاله معاني لا تختلف كثيراً عن المعاني الحقيقية التي يشعر بها كل إنسان متعلق بمكانه الطبيعي، فالعالم "الفسيح يخضع لمنظومة انسانية عقلية مقسمة إلى مناطق وإلى عوالم منفصلة أو متصلة، لكل منها قوانينها الخاصة التي تحكمها. وبالإضافة إلى هذا التصور للمكان، بأنه حامل لمعنى ولحقيقة أبعد من حقيقته الملموسة"⁽¹⁾ فإن هناك ظاهرة أخرى في النص السردي، وهي "إضفاء البعد المكاني على الحقائق المجردة أي دور (الصورة) في تشكيل الفكر البشري، أو دور الرمز في تجسيد التصور العام للبشر لعالمهم"⁽²⁾.

المكان في السيرة الشعبية

يختلف المكان في السيرة الشعبية عن المكان في الرواية أو الفنون السردية الأخرى، لأن مكان السيرة متنوع، يختلف في كل مرحلة من مراحلها، يبدو مكاناً طبيعياً أليفاً ليتحول بمرور الزمن إلى مكان غير آمن، مليء بالعقبات، والمساحات الشاسعة التي تشكل بطبيعتها بؤراً لكل ما هو غريب وعجيب.

في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، يشكل المكان منطلقاً لبناء يوتوبيا من طراز خاص، فهو لا يسعى لتكوين دولة واحدة تسودها قيم الخير والعدل والحب والمساواة فقط، بل يحاول أن ينشر دين التوحيد في كل العالم، فلم يكن الملك سيف يحلم، لأن فكرة اليوتوبيا بحد ذاتها قابلة للتحقق من حيث

1- بناء الرواية، م. س، ص 104.

2- م. ن، ص 104.

الأساس، "إذ تقوم اليوتوبيا بتدمير نظام معطى، وهي لا تستحق اسم يوتوبيا إلا إذا بدأت بتدمير ذلك النظام. تمر اليوتوبيا إذن على الدوام بعملية تحقق مستمر"⁽¹⁾، وهذا ما يفعله بالضبط الملك سيف، لأنه يقوِّض جميع المدن والممالك التي يمر بها، إما أن يقتل ملكها ويسيطر عليها، وإما أن يقنع ملكها من خلال الأفعال الخارقة بأن يدخل الإسلام، وفي الحالتين كليهما يعيد بناء تلك المدن والممالك من جديد، فكرياً وأيديولوجياً لتدخل في الإسلام وتكون تحت سيطرته، ليعبر بعدها إلى مملكة ثانية لم يكن ينوي الذهاب إليها، بل القدر يضعها في طريقه، وكل هذا مرسوم ضمن الدعوى التي أسست عليها السيرة منذ بدايتها وحتى تحقيقها بالكامل. ومن خلال تحليل ريكور لأفكار مانهايم في اليوتوبيا، يرى أنها تدعم "الجماعات الصاعدة ولذلك فإن دعمها يأتي في الغالب من الفئات الأدنى في المجتمع"⁽²⁾، فعلى الرغم من أن الملك سيف ابن ملك، إلا أنه يبدأ حياته هارباً من الذين يحاولون قتله، ابتداءً من أمه وانتهاءً بالملك سيف أرعد وأتباعه، مؤسساً بذلك مملكة من أكبر الممالك، بحسب ما تروي السيرة.

من هنا يتشكل المكان على آفاق مختلفة، منها ما هو مرجعي، ومنها ما هو خيالي، لكن الاثنين يجتمعان معاً ليكونا الدولة الكبرى التي يحلم بها الملك سيف، "وإذا كان راوي السيرة يهدف من سيرته أن تحقق حلمه وحلم شعبه بنشر الإسلام في ربوع الأرض، فقد جعل الملك سيف يصل إلى جبال قاف لينشر الإسلام في قلله، بين الجن الذين يعيشون في ربوعه، مخترعاً حيلة فنية - ليكون سير الأحداث منطقياً - بأن هرَّب الحكيمين سقرديس

1- محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، بول ريكور، تحرير وتقديم: جورج هـ. تيلور، ترجمة: فلاح

رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط 1، 2002، ص 365.

2- م. ن، ص 365-366.

وسقرديون- أعداء الملك سيف عن طريق عفاشة بن عيروض (المسلم) فيتبعهما الملك سيف؛ لينشر الدين الجديد في كل بقعة يحل بها. ولما عرف الملك سيف أن الذي يُهْرَب أعداءه هو عفاشة استدعاه للمساءلة قائلاً له: لأي شيء كلما نقبض على أعدائنا تطلقهم أنت من قبضتنا، فقال له عفاشة: يا ملك الإسلام هذه فيها فوائد كثيرة؛ لأنك فتحت سبعة أودية، وصاروا على دين الإسلام بعدما كانوا من الكفرة اللثام، وأنا ماسك ذلك الخلاف حتى تفتح البلاد بالإسلام، إلى حد سابع قلة من قلل قاف"⁽¹⁾. ومن خلال المساعدين، ينتقل الملك سيف من مكان إلى آخر، ليتمكن من تحقيق الدعوى أولاً، وحلمه ثانياً. كذلك المشاكل التي تواجهه، تساعده في نشر دين التوحيد، حتى عندما يذهب في إحدى رحلاته للبحث عن زوجته منية النفوس التي هربت منه، يضعه القدر في صراعات مع ممالك وأشخاص، ليتحولوا فيما بعد إلى هذا الدين، "وعلى الرغم من ذلك فقد كان لازماً على الملك أن يذهب إليها بحثاً عن زوجته (منية النفوس) واستطاع الوصول إليها بالفعل لما يملكه من قدرات وإمكانات، خاصة الأدوات السحرية التي يمتلكها، وتسخيره للجان الذي ينقله من مكان إلى مكان؛ ليشاهد عياناً تلك المشاهد العجيبة، وليحقق رسالته القومية بنشر دين التوحيد في كل أرض يحل بها"⁽²⁾، كما يرافق هذا الانتقال تحول في شخصيته بحسب الأماكن التي يحل فيها، فبعد كل مملكة يضمها لملكه يصبح أكثر حزمًا وبأساً وقوة، وأتباعاً يزدادون كلما مرت مرحلة، ووصل لمرحلة أخرى، وصولاً إلى هدف الدعوى المركزية.

1- البناء الأسطوري للسيرة الشعبية، م. س، ص 55.

2- م. ن، ص 57.

المكان المرجعي

تتنوع الأماكن التي تُذكر في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، بعضها مرجعي، وبعضها خيالي؛ بعضها مكان حقيقي، وبعضها مكان متوهم لا أصل له حتى في السيرة نفسها. لكن أغلب تلك الأماكن تشترك بكونها أماكن عجيبة إن كانت بطبيعتها أو بما تؤثر به على شخصيات السيرة أنفسهم.

هناك أماكن كثيرة لها مرجعية واقعية، مثل اليمن التي هي بلد الملك ذي يزن ومن ثم سيف. لكن هذا المكان يبقى من دون وصف أو تعريف. ومثله بيت الله الحرام الذي يقول الراوي عنه إن آدم (ع) هو الذي بناه وليس إبراهيم (ع)، وكأنه يريد أن يعطي لهذا البيت قدماً بعمر الإنسان أولاً، ومن ثم حاول إضفاء القدسية عليها من خلال ما حدث للملك ذي يزن عندما فكر بهدمه:

"ولما أن استقر بالملك الجلوس التفت إلى الوزير يشرب وقال له أيها الوزير قصدي أن أهدم هذا البيت وأنقل حجارته إلى بلدي وأبنيه هناك وأفتخر به على سائر ملوك الأرض في طولها والعرض، (قال الراوي) فلما سمع الوزير يشرب هذا الكلام قال أيها الملك الكبير والأمير المشير وصاحب العلم الشهير إن البيت السعيد له رب يحميه من جميع المضرات ولا أحد يقدم على هدمه، ولا يصل إليه بأذيات إن هذا بيته الأعلى وقد جعله في وسط الدنيا فلا تطع نفسك تندم حيث لا ينفع الندم"⁽¹⁾.

وبالفعل يحاول الملك ذو يزن هدم البيت الحرام بعد أن يتفق مع المهندسين والبنائين مساءً، لكنه عندما يصحو في الصباح يجد نفسه متورماً، فيسأل الوزير يشرب عن سبب ذلك فيبلغه بأن هذا لأنه أرد أن يهدم البيت، يتوب ذو يزن عن نيته ويصحو في اليوم الثاني سليماً، لكنه يعود مرة أخرى لفكرة هدم البيت ليتنفخ

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 1، ص 6-7.

من جديد، ويتوب للمرة الثانية، وهكذا ثلاث مرات، وفي كل مرة يتنفخ أكثر من المرة السابقة، حتى يؤمن بالله وبيته ويعلن إسلامه على يد الوزير يثرب.

لا تشكل مرجعية بيت الله الحرام عجيبياً بشكله أو مكانه، لأنه مكان مرجعي استقاه الراوي من الواقع، لكنه بتأثيره يعمل كفعل عجائبي، مثل أي سحر يقوم به الكهنة أو الحكماء في السيرة، فيجعل من الملك ذي وزن متنفخاً أولاً، ومن ثم تأتبه رؤيا بإكساء البيت أكثر من مرة حتى تتم الموافقة على نوعية القماش ولونه.

مرّ الملك ذو وزن بالبيت الحرام وهو في طريقه لقتال الملك بعلبك من أجل أن يأخذ منه ملكه ليكون الملك الأقوى في المنطقة، بحسب راوي السيرة، لكنه يتعجب من قصر الملك بعلبك عندما يراه:

"وكان في ذلك البستان قصر عالي الشأن، شديد الأركان حسن البنيان، وهو في الهواء شاهق قد أمن من البوائق وتحيرت في صفاته الخلائق وطوله نحو تسعين ذراعاً وعرضه كذلك قد بني بحجارة المرمر، وهو مرصع بالدر والزمرد الأخضر، ولذلك القصر أربعة عشر باباً من النحاس الأصفر الأندلسي، لها لمعان يأخذ بالبصر وسقوف القصر تبرق من لمعان الفضة وهو أعجب من كل عجب"⁽¹⁾.

فإذا لم يكن البيت الحرام عجيبياً بشكله أو بنيته، فإن قصر الملك بعلبك، المأخوذ من مدينة بعلبك في لبنان، عجيبياً بذاته. لهذا يتشكل المكان العجيب من نوعين واضحي المعالم؛ فإما أن تتدخل في بنيته مؤثرات خارجية، مثل السحر أو الطلاسّم أو التعازيم، أو مكان يكون العجيب أصل فيه، مثل بيت الله الحرام أو جبل المغناطيس وبركته أو الأرض الغواصة وغيرها من الأماكن.

كما ترد في السيرة عدد من الأماكن المرجعية، مثل الحبشة والسودان والنوبة وغيرها من الأماكن التي لا تمثل عجباً في السيرة، لكن هناك أماكن أخرى مثل نصر ومصر والجابية والعاصي والدمرية وبولاق وغيرها قام الراوي بأسطرتها، وجعل إنشاءها مثل الأسطورة.

أماكن مرجعية مؤسطرة

تعمل الأسطورة على سرد أصل الأشياء، إن كانت آلهة أو بشرًا أو مخلوقات أو أماكن أو مدناً، فغالباً "ما تكون أسطورة الأصل، تروي عن خلق العالم، وظهور البشر، وروابطهم الخاصة مع بعض الحيوان ومع الطبيعة عموماً، وتشكل أو تمايز العناصر المؤلفة للجماعة، وتجلي الفوارق المختلفة الأنماط، وأصل الموت والأمراض وتحديد الروابط بالعالم فوق الطبيعي؛ إنها تحيل على زمن بدئي (تتم الإحالة عليه باستمرار باعتباره قالب الأزمان الحاضرة). وهكذا فإن الأحداث العجائية التي تعجُّ بها الأسطورة لا تقبل أي اعتدال في الاعتقاد بها"⁽¹⁾. حاولت سيرة الملك سيف بن ذي يزن أسطورة الكثير من الشخصيات والأماكن، وقد بدأت بزمن أسطوري أيضاً، فكما يكون الزمن في الأسطورة غير معروف وقديماً، كان الزمن في السيرة غير معروف وقديماً، وهذا هو غالباً ما يحدث في الحكايات الشعبية التي تحاول أن ترجع بزمنها إلى بدايات الأشياء.

مثلما هناك أماكن مرجعية حاول الراوي إضفاء صفات عجيبة عليها، قدم أيضاً أماكن ومدن مرجعية لكن من خلال أسطرتها، ذلك بسرد حكايات بدايتها وتأسيسها عن طريق أساطير تأسيسية لهذه الأماكن، مثل مدينة يشرب التي جاء

1- مدخل إلى نظريات الرواية، بيير شارتيه، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2001، ص 32.

ذكرها سابقاً، فقد حاول الراوي إعطاءها بُعداً أسطورياً من خلال الكتاب الذي ستنتطق حروفه ما أن يصل إلى يد النبي محمد (ص). كما أنه حاول تفسير بدايات دول مثل مصر والشام ومدينة نصر وبولاق والدمرية وقصر البريد وغيرها.

كانت الأسطورة واضحة في عدد من الأماكن، منها جريان أنهار الشام التي كانت مهراً لحبيبة دمر، ابن الملك سيف بن ذي يزن، "أريد منك أن تأتي بماء يجري حول الشام ويكون قدر سبعة أنهر تمام [كذا]"⁽¹⁾، وكان الملك دمر يملك خرزة كوش التي تحكم على سبعة ملوك من ملوك الجان، مع أمهم وأبيهم، فأمرهم بأن يجروا له سبعة أنهر في الشام:

"فقال لهم أبوهم هذا الذي قابض زمامكم هو دمر أم غيره، فقالوا له: نعم هو ذلك المذكور، فقال لهم: لا تخالفوه فإنه أخو سيدكم ولأي شيء أتيتم لنا، فقالوا له: من أين نأتي بالماء، فقال لهم: إعلموا أن خلف جبل الغرب عرق من الجانب الشرقي، وهو متصل من الأرض إلى سن الجبل فكل منكم يخرق في ذلك العرق خرقاً ويملاً منه قارورة تأتي إلى حول المدينة فيكون أهل قبيلته وقد فتحوا له جدولاً فكل منكم يكب قارورته، ويقول أنا فلان فيجري النهر على اسمه، فقالوا: سمعاً وطاعة، وساروا السبع [كذا] ملوك حتى أتوا إلى جبل كما أوصاهم أبوهم وكل منهم أتى إلى هذا العرق الذي في الحجرة وكسره فخرجت المياه فملاً منها القارورة وكان أول من فعل ذلك بردة فإنه ملاً القارورة وقال أنا بردة ورجاله كانوا جدولوا له الأرض، فما يشعر إلا والماء أنجذب وصار في جدول بردة، وهو الآن جاري وأسمه نهر بردة أتى بلده، وكان الآخر يخرق في الجبل وملاً القارورة، وصار قاصداً محل الجدول وإذا قد أعترضه رجل قاعد يزيل ضرورة وكان يجري الماء الذي أفرغه بلدة مع ما نزل من الغائط من دبر

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج 3، ص 48.

الأنس وكان بعض أهل الشام، واقفين ينظرون بلده. لما أفرغ القارورة وقال: أنا بلده، فقال: أهل الشام وقليط فصار أسماً للنهر الثاني، وهو نهر بلدة وقليط وبعده أقبل الثالث، وفرغ القارورة، وقال أنا بارق فسار نهر بارق وبعدهم أقبلت [كذا] الثلاث، الإخوة الكبار وهم الشاهق شيهوب والصاعق وهو غيهوب العاصف، وهو كيهوب كل منهم ألقى قارورته، في الجدول فسارت الستة أنهر حول الشام بقدرة الله الملك العليم العلام، وقد أقبل العاصي بعد أخوته وكان هو السابع فأقبل بقارورته إلى تلك الأرض ونظر إلى تلك الأنهر وقد جرت قبل أن يأتي هو فحصل له، غيظ وقال: ما أريد نهراً في هذا المكان وجري في البراري والوديان.

(قال الراوي): ومما وقع من الاتفاق أن الملك دمر تخرج لينظر ما جرى فرأى ستة أنهر فقط، فانشرح صدره وطلب الملوك فاتوا الستة أصحاب أوجه، فقال لهم: ومن الذي هو غائب، فقالوا له: عاصي فظن دمر إنه عاصي أمره فمعك وجه الخرزة الذي هو خادمه معك جبار، وكان العاصي طائراً في الهواء فوق على بدنه فانحط ووقع من الجو على رأسه، ومحل الرأس. كان زجر نهر العاصي في ذلك المكان، فقال له أبوه: ولأي شيء ما أجريت النهر السابع وأنت واقف وكان حضر في تلك الوقائع، فقال: يا ابي أنا حلفت ما أمشي في تلك الأرض نهراً من عمليتي فعندها انحمق دمر وأراد أن يمعك الخرزة حتى يحرق العاصي، فقال له الملك عرفة: أصبر يا ملك وأنا حالاً وسريعاً أسوق لك النهر السابع فجمع قبائل الأرض وخرق هو الجبل، وأنزل منه الماء وسمي نهر عرفة وهذه صفة أنهار الشام، لوقتنا هذا⁽¹⁾.

يُذكرنا هذا النص بالأساطير المؤسسة للمدن السومرية أو البابلية فيما بعد، فقد حاول الراوي الاستفادة من تلك الأساطير أولاً، ومن ثم من كتب أساطير

الخلق في الثقافة الإسلامية. ومثلما بدأ الراوي بأسطورة جريان الأنهار السبعة، لا بُدَّ له من إكمال المدن التي تجري فيها هذه الأنهار، والتي سيُسكن فيها الملك دمر حبيته (الجابية):

"فقال له الوزير: نعم ما فعلت من فعالك ونحن جميعاً شكرناك على أعمالك وأنت صاحب الراية البيضاء ولكن إذا أخذت بنت الملك وصارت زوجتك هل تسكنها في هذه الأنهار التي أجريتها أو تصنع لها مكاناً يكون مسكنها، فقال دمر: يا وزير الزمان قلت كلمة هي الصواب وأتيت برأي لا يعاب، وأنا لا آخذ بنت الملك إلا إذا بنيت لها قصرأً عالياً، حوله سوق بدكاكين للبيع والشراء وخانات وبيوت للسكنى وحمامات ومساكن وأغرس الأشجار على تلك الأنهار ويكون هذا كله باسم بنت الملك واجعل باب البلد منه واسميه بباب الجابية وكذلك أبني حارة ثانية، تكون على قدر تلك المدينة واجعل فيها قصرأً أحسن من قصر زوجتي واسميه دمر والحارة يكون أسمها الدمرية"⁽¹⁾

"ثم أنهم انفردوا وجميع الملوك وأتباعهم منهم من انفرد لقطع الأحجار وشيء لنحت الأحجار وقطع العمدان وشيء انقطع لحريق الجير والجبس وشيء يخبر وشيء يعجن وشيء [كذا] عججن والملوك يهندسون للأعوان ولكن مع أجهاد أقوى وهكذا في ظرف يومين وليتين تكامل بناء السرايتين، فقال الملوك لدمر يا ملك أتريد أن نفرش ذلك [كذا] الأماكن وننقشها بالدهانات المختلفة الألوان، قال: نعم نغرس حولها الأشجار وتسلطوا عليها مجاري من تلك الأنهار، فقالوا: سمعاً وطاعة وأسرع الأعوان بالفروشات والطرزات حتى صارت الأماكن، تكاد أن [كذا] ترقص من فنون بهجتها وتفتخر بزيتها وفي صبيحة اليوم الرابع دخلت اخدام [كذا] وقبلوا الأرض بين يدي الملك دمر،

وقالوا: فعلنا ما أمرتنا به وصارت السرايتين فتنة للناظرين، فقال لهم: المراد منكم أن تعمروا جميع الأماكن والبساتين بأعوانكم وأتباعكم⁽¹⁾.

حاول الراوي في هذه النصوص العودة إلى مشاهداته في مناطق باب الجابية والدمرية وغيرها من الأماكن القديمة في الشام وأسطرة تأسيسها، على الرغم من أن باب الجابية؛ على سبيل المثال، بُني في العهد الروماني، ومن ثم أعيد إنشاؤه وترميمه على يد ملك دمشق نور الدين زنكي في العام 1164م ثم جده ناصر الدين داود بن عيسى، وقد سُمِّي الباب نسبة لامرأة صالحة تدعى "السيدة جابية"، بحسب ما ذكر في بعض الكتب.

كما يؤسّر الراوي أماكن أخرى في الشام وغيرها مثل "قصر البريد" و"قلعة الجبل" و"قلعة العاصي"، باحثاً عن بدايات هذه الأماكن في كتب التاريخ أو من خلال مشاهداته لها، فيعود بها لجذورها الأولى تخيلياً.

أماكن الجان

لا يسع أي مكان؛ مهما كان حجمه، الجان لكي يسكن فيه، فهو كائن متحول؛ كما رأينا في الفصل الثاني، ينتقل في جميع الأماكن بسرعة خارقة، ويقيم في أي مكان يراه مناسباً. لكن هناك أماكن يمكن أن تقام فيها ممالكهم، ويبقى العالم عموماً مسرحاً لهم.

يسرد الراوي أحد هذه الأماكن حين يتحدث عن أم الملك سيف بالرضاعة قائلاً:

"جازت عليه ملكة من الجان، وكان معها بنت أسمها عاقصة ومر [كذا] كأنها الشمس المضيئة وكان زوجها ملكاً من الملوك الكبار يحكم على قطاع

وديار، يقال له الملك الأبيض، وكان مسكنه جبل المر ومنبع النيل وقد عاش العمر الطويل⁽¹⁾.

في أحيان كثيرة، لا يصف راوي السيرة مكاناً ما وصفاً كاملاً، بل يقوم بالتعريف عنه في موضع، ويكمل حديثه عنه في موضع آخر، وهذا ما حصل مع جبل المر ومنبع النيل، فقد أشار إليه إشارة سريعة في الجزء الأول من السيرة، لكنه أسهب في وصفه في الجزء الثالث، حينما سعى الملك سيف لجريان نهر النيل، بعدما حصل على الأدوات التي تساعد على ذلك:

"فقال الملك سيف: يا سيدي مرادي أن أعرف هذه المياه من أين تأتي، فقال له: هذه أصلها من أنهار الجنة وهي مجموعة في بحراية [كذا] نافذ منها أربعة أنهار أحدها سيحون سائر إلى بلاد الكفار واسمه سيحون لكونه سائحاً على الأرض بدون جداول بل برك في جهات متصلة ببعضها من أنهار جاريات والثاني اسمه جيحون وهو سائر إلى بلاد الروم والقرم وواصل إلى آخرها مسيرة ثلاثة أشهر والثالث يقال له الفرات وهو سائر إلى بلاد العجم وخلاها وعمارها ومتصل إلى أراضي داود يقال إنه في آخر الزمان ويتواجد ناس اسمهم العباسية ولهم اتصال بنبي آخر الزمان يفتحون منه جداول بواسطة الدجالين على يد كاهن يقال له الكاهن يسيع وينوا [كذا] مدينة ويجددوا [كذا] نهراً ويسمونه الدجلة هذه صفة الثلاثة فرق وأما الفراق الرابع فهو بحر النيل الذي يكون على يديك إن شاء الله تعالى واعلم أن الرهق الأسود هذا كافر بالله تعالى وهلاكه على يديك فقال الملك سيف يا سيدي قصدي أن أنظر تلك المياه ومحل مجاريها فقال له سر معي وأخذ بيده حتى أوقفه على البركة وفرجه على الأعين وقال هذه الاربعة أنهر منحدره من رأس ذلك الجبل تجتمع في تلك البركة

ويخرج كل نهر إلى مكانه وأن الثلاثة أنهر سائرة إلى أماكنها والرابع يكون على يديك مجراه بإذن من خلقه وأجراه فاجتهد كما أعلمتك واركب الجواد الياقوتي وإذا سمعت صراخ وزعيق فلا تلتفت إلى شيء حتى تصل إلى البحر المالح وتوكل على خالق الخلف من غادي ورائح⁽¹⁾.

من خلال قراءة هذا النص، يتضح أن الراوي استفاد من مصادر عدة لصياغته، بدءاً من التوراة، ومن ثمّ بكتب التاريخ العربي التي استفادت أيضاً من التوراة. لكنه في الوقت نفسه استبدل دجلة، وجعله فرعاً، ووضع مكانه نهر النيل، وهو النهر الذي كانت الدعوى المركزية قائمة على جريانه لكي يتمكن الملك سيف؛ في نهاية المطاف، من نشر الإسلام.

هذا المكان، جبل المر ومنبع النيل، لم يمنع الراوي من بناء مكان عجيب آخر للجبان، وهو قصر المختطف الأقطع، الذي اتخذه الملك سيف، فيما بعد، مكاناً ليتزوج فيه من الملكة منية النفوس التي عشقها ما أن رآها وقرر أن يتزوجها في الحال، فيصف الراوي هذا القصر بقوله:

"فصارت [كذا] عاقصة مقدار ساعة ثم نزلت به إلى ذلك البر والبيد فقالت له: هذا قصر الملعون سحاب المختطف فقال: أوصليني إليه حتى أريك ما أفعل بسوطي هذا في بدنه فقالت لا أقدر أن أخطو خطوة واحدة في هذه البراري والتلال فتركها وسار وحده حتى وصل القصر وطاف حوله فلم يجد له منفذاً ولا سلماً يصعد منه ذلك القصر عالي متعلق بالسحاب طوله خمسمائة ذراع وعلوه مائتان وخمسون ذراعاً وهو على أربع عمدان لا يوجد مثلهم في ذلك الزمان فوقف الملك سيف ينظر ويتفكر كيف يصعد حتى يبلغ أعلاه وإذا به رأى شباكاً أنفتح من ذلك القصر وأشخاصاً هناك يطلون من ذلك الشباك وهم

1- م. ن، ج 3، ص 159.

يشيرون إليه ويقولون هيا إلينا يا ملك الدنيا فقال لهم كيف يكون الصعود وأنتم عالقون فإن عندكم حبال أحضروها حتى أربط نفسي وتعاونوا وارفعوني فكان هؤلاء بنات وكان في القصر حبال بكثرة فربطن بعضها في بعض حتى أوصلنها إلى الأرض فربط نفسه الملك سيف بلا فزع ولا خروف فلما علموا [كذا] أن بالحبال مسكوه [كذا] تعاونوا [كذا] حتى رفعوه [كذا] إلى أعلى القصر أدخلوه [كذا] فلما دخل وجد أربعين بتة صبية كأنهن القضة [كذا] المجلية وهم [كذا] يقولون [كذا] أهلاً وسهلاً بملك أرض اليمن وهو الملك سيف بن ذي يزن⁽¹⁾.

لم تكن لهذا القصر أية مرجعية يمكن للراوي أن يسقطها عليه، فلا يوجد أي مكان للجن في كتب التاريخ، أو يستطيع الراوي مشاهدته، إلا أنه نحا بخياله لكي يبنى هذا القصر بشكل معلق في الهواء، لا يوجد أي ممر يربطه بالأرض، ولا طريق للصعود إليه إلا بحبال يربط بها جسده، فتحمله البنات اللواتي يقمن فيه للوصول إليهن، إن أماكن الجان تُنتج عجائبيتها عبر سرديّة تقترح موضعاً حكاثياً مناسباً لن يكون حضور المكان بموجبه حضوراً عابراً، إنما يمكنه احتضان الحدث السردى وتطويره بما يثري عمل السيرة ويطوّر مرويّاتها.

أماكن مفتوحة. أماكن مغلقة

يتمثل العجيب في مكانين مختلفين تماماً، مفتوح ومغلق. في المكان المفتوح تبدو الأفعال والكائنات العجيبة أكثر حرية في إظهار ما يمكن فعله. في حين تكون الأماكن المغلقة بؤراً للأدوات والشخصيات العجيبة. وما بين الاثنين يظهر العجيب ملازماً للملك سيف أينما حلّ، وفي أي مكان مغلق يدخل إليه.

1- م. ن، ج 1، ص 91.

في أول مكان مفتوح وصل إليه الملك سيف عندما رمته أمه قمرية في الغابة، أَرْضَعَتْهُ غِزَالَةً، ومن ثم زوجة ملك الجان، حتى قررت أخذه من مملكة الملك أفراح، فطلبت من الخادمة أن تتركه في مكان مفتوح أيضاً، لتعيده فيما بعد إلى المكان ذاته. هذه الأفعال العجائبية لم تكن لتجري لو كان المكان مغلقاً، لأن المكان المفتوح يعطي حرية في الحركة والتنقل، ومن ثم يتشكل العجيب بسبب هذه الحركة.

وفي هذه الفضاءات المفتوحة، كالصحراء، وخارج المدن، تبدأ المعارك التي يدخل العجيب فيها متمثلاً بالقوى فوق الطبيعية والسحر والتعازيم، أو بالكرامات، كما حدث مع موت الشيخين جواد وعبد السلام، حينما ظهرت في الصحراء جماعات غير متبهة من البشر لكي يصلّوا على جنازتهما، ثم اختفت هذه الجماعات بمجرد الانتهاء من الصلاة وبقاء الملك سيف لوحده مرة أخرى. ومن ثم جميع المعارك العجيبة التي جرت بين الحكيمه عاقلة و يرنوح الساحر من جهة، وأعداء الملك سيف من جهة أخرى كانت في الأماكن والفضاءات المفتوحة.

ومثلما تكون الأماكن المغلقة حاضنة للأدوات العجيبة، هناك مناطق عجيبة في الأماكن المفتوحة، مثل عين التوهان التي ما أن يشرب أي إنسان من مائها حتى يبقى يدور في البقعة نفسها، ولا يتمكن من الخروج من هذه الأرض:

"(قال الراوي): وأما ما كان من أمر الملك نصر وتشتيته وما جرى له بأمر الثريا الزرقاء فكان العون رماه في واد مدهش، يقال له واد [كذا] اليونان ومغروس بهذا الوادي شجرة أرلية [كذا] وبجانها عين ماء وما في هذا الوادي غيرهما، فلما نظر الملك نصر إلى تلك العين قعد بجانبها وشرب من مائها فوجده ماء عذب [كذا] مثل فرط العنب ونظر إلى تلك الشجرة فرأى ثمرها رمان [كذا] وكل رمانة قدر رأس بني آدم فتعلق على تلك الشجرة وأكل من ثمارها رمانتين

ونزل من فوقها وشرب من تلك العين وبعده تزود من ذلك الرمان وصار في البر والوديان وما زال سائرا طول ذلك النهار حتى أمسى المساء ولم يجد اشجار [كذا] ولا انهار [كذا] بل خلال وقفار فأخرج الرمان الذي معه وتعشى باثنين [كذا] وقام على حيله ومشى طول ليلته الى الصباح فنظر شمال [كذا] ويمين [كذا] وإذا هو بجانب تلك الشجرة وتلك العين وما انتقل عنهما ولا بقدم واحد [كذا] فانغاض، وقال: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وكان قصد نصر إن يخرج من هذا الوادي القفر ويدخل في واد عمار ليتسلى مع الخلائق الذين في المدن والأمصار ولما رأى نفسه عاد الى الشجرة قعد بجانبها ووجهه الى تلك العين وتوسل الى الله رب العالمين⁽¹⁾.

وفي الصحراء أيضاً يسرد الراوي حكاية عن بركة السحرة، والبركة المسحورة، وغيرهما من الأماكن العجيبة وسط الفضاءات المفتوحة، في حين تكون الأماكن المغلقة حاضنة للأدوات والآلات العجيبة، أو ما أسماه تودوروف بالعجيب الأدري⁽²⁾ أو الأداتي بحسب ترجمة الخامسة علاوي⁽³⁾.

بدأت السيرة بتقديم العجيب الأداتي في أماكن مغلقة بسيطة، مثل الغار الذي وجد فيه الملك سيف السوط المطلسم، لكنها مع تقدّم الملك سيف في رحلاته، وتنقله من مكان إلى آخر قدمت أماكن مغلقة أكثر تعقيداً، وربما لم يكن أي إنسان ليتخيل أنه سيجد شيئاً في مثل هذه الأماكن، كما حدث مع الملك سيف حينما حاول الحصول على سيف آصف بن برخيا:

"فلما سمع الملك سيف بن ذي يزن من تكرر هذا الكلام قال لها قد فعلت كل خير وإحسان فقومى كما ذكرت واريني المكان الذي فيه ذلك السيف

1- م. ن، ج 3، 110-111.

2- ينظر: مدخل إلى الأدب المجاني، م. س، ص 65-66.

3- ينظر: المجانية في الرواية الجزائية، م. س، ص 61.

اليمان حتى أحفظ جميلك على طول الزمان فقال له: سمعاً وطاعة يا ملك الزمان قامت وأخذته معها ودخلت في ذلك القصر وطلعت إلى أعلاه وركبت على السطح وأوقفته على حرف وقالت له قس بقدمك إحدى وسبعين قدم [كذا] فإنك تنال الخيرات والنعم ففاس بقدمه وقالت له احفر الأرض التي بيدك قدر قامة إنسان ترى العجب فحفر فبان له عقرب من الذهب فقالت له تكرر: أفركه بيدك على جهة اليمين ثلاث فركات فقال: سمعاً وطاعة وإذا برخامة زعقت من جانبه وبان له عن سلم مدرج ساقط إلى أسفل فقالت له تكرر: والله يا ملك سيف أنت صاحب العلامة والإشارة لا شك أنك صاحب الذخيرة دون غيرك لأن أبي قد فعلها قد [كذا] وكل من أراده [كذا] لك [كذا] التقرب هلك وأنا وأخواتي فعلنا ضد ما فعل والدنا وكنا نزلناها وعرفناها وطلعنا منها ودمنا فعدنا ثانياً ودورنا عليها فلما وجدناها ولما أتيت هان كل صعب عليك فعلمت أن هذا السيف ما صنع إلا لك فانزل إليه وأنت تعد الدرج حتى تبلغ أربعين سلماً [كذا] بالتمام والحادي والأربعين لا تضع رجلك عليها فإنها ملك [كذا] ونحن ما عرفنا لها رأي [كذا] بدا دون غيرها وترى قدامها باباً مغلقاً [كذا] وله حلقة وسندال فتطرق الحلقة على السندال ثلاث مرات فتسمع القائل يقول من أنت فتقول له أنا الملك سيف بن ذي يزن التبعي اليماني بن الملك أسد البيد ابن الملك سام أخو الملك حام وجدي نوح عليه السلام فإذا قلت ذلك يفتح لك الباب فأدخل من دهليز ودس على كل لوح نحاس فإن الدهليز فيه ألواح وحديد فالحديد مهالك الناس مسالك حتى تصل إلى قاعة أربع [كذا] لواوين ودس قاعة الأربع لواوين على أربعة اشكال فإي ليوان دخلت فيه فلا تدس على رخامة منه إلا التي على لونه فقط والتي بخلاف شكل الليوان فلا تدس عليها فإنه تذهب من تحت رجلك وتقع في محل تحت القصر فيه

الماء رايع إلى البحر المالح ولا لك منه خلاص ولو تبعك ألف غواص وانظر في الأربع لواوين تجد في أحدها دولاباً مركباً عليه كيلون من البولاد الأزرق ومغطى بورق رقيق وهذه مكيدة فلإن هذا الورق سم حارق إذا وضعت يدك وتهاونت على يدك فيعرق كفك ويمتزج بالسّم القاتل ولكنك قف قبالة [كذا] واتل حسبك ونسبك فيفتح لك باب للدولاب فارفع رأسك تجد صندوقاً في صدر الدولاب من الذهب فلإن أردت أن ترفعه فلإنك تجده ثقيلاً مثل الجبل فاتل حسبك ونسبك وارفعه فإنه يرتفع معمم بخفة فأتيني به وهذا هو المطلوب، (.....)، ومسك الصندوق ورفعته وأتى به إلى الملكة تكرر وهو متوكل الأمور فقالت له افتح الصندوق فقال لها: وأين مفتاحه فقالت له: مفتاحه حسبك ونسبك فتلى [كذا] حسبك ونسبه فانفتح وإذا فيه علبة من النحاس فطلعتها وفتحها فرأى فيها ثلاث قطع من الخشب مكتوبة بأسماء مثل ديبب النمل وكتابة بالنقش في الخشب فقالت له: عشقها في بعضها ترى العجب فعشقهم كما أمرته تكرر فطلعت قوساً مركب عليه وتر [كذا] مثل الفضاء المحرر فقال لها: هذا قوس قال له حظ يدك في العلبة وغمض عينك واتل حسبك ونسبك وخذ الذي تجده ترى عجباً ففعل ما أمرته فرأى في قعر العلبة ثلاث بنادق مكتوبة بإملاء نقش مثل كتابة عليها ثلاثة في الخشب ثم أنه نظر فوجد واحدة عليها خط والثانية عليها خطان والثالثة عليها ثلاثة [كذا] خطوط فقال لها الملك: يا تكرر ما معنى هذا القوس والبندق فقالت لا تعجل سوف ترى العجب ثم أنها قامت على حيلها وردت تلك الطبعة إلى أصلها والتراب رده إلى مكانه اخذت الملك سيف وأتت به إلى القصر ووضعت يدها على الباب فانفتح وإذا بالطاووس قد أقبل على الملك سيف⁽¹⁾.

وتستمر الملكة تكرر بإعطاء الملك سيف أوامر عجيبة وهو يمثل لأوامرها حتى يتمكن من الحصول على سيف آصف بن برخيا الذي سيكون له خير عون في حروبه القادمة، لأن الجان لا يستطيعون أن يقتربوا منه ويصيبوه بسوء إذا كان متقلداً هذا السيف.

فالقصر كان وسيطاً للدخول إلى أماكن مغلقة للحصول على السيف، وغالباً ما يكون المكان المغلق وسط فضاء مفتوح، ووسيطاً يمهد للملك سيف ليتمكن من الحصول على الذخائر والأدوات العجيبة.

أماكن خيالية

تنبع عددٌ من أماكن السيرة الشعبية من خيال الراوي، أو من بعض ما ورد في كتب التاريخ العربي، وبعض ألفاظ القرآن الكريم. ففي أكثر من موضع في السيرة حاول الراوي أن يضيف على بعض الأماكن ما كان يحلم به، فهذه الأماكن الخيالية يمكن تسميتها بالأماكن الحلم، بعضها تمثل بجنة عدن التي حلم أغلب الرواة العرب بالعودة إليها من خلال بناء مدن وجزر وبساتين لا يمكن تخيلها، فضلاً عن أماكن أخرى حاول الراوي صياغتها حسب ما يتمنى، إذ "يتشكل داخل عالم حكاياتي في قصة متخيلة تتضمن أحداثاً وشخصيات، حيث يكتسب معناه ورمزيته من العلاقات الدلالية التي تضيفها الشخصيات عليه، وبالتالي فإن الفضاء في السرد إلى جانب بنيته الطبوغرافية (الجغرافية، المكانية) يملك جانباً حكاياتي تخيلياً يتجاوز معالمه وأشكاله الهندسية، لذلك حتى لو كان الفضاء الروائي يمتلك امتدادات واقعية، بمعنى يحيل على أمكنة لها وجود في الواقع، فإن ما يهم في السرد هو الجانب الحكائي التخيلي للفضاء، أي الدور الحكائي النصي الذي يقوم به داخل السرد"⁽¹⁾. ففي سيرة الملك

1- تحليل النص السردى، م. س، ص 100.

سيف بن ذي يزن، هناك أماكن تمت الإشارة إليها في بعض كتب التاريخ، في محاولة من الراوي لإدخال كل ما هو واقعي داخل بنية السيرة، مكانياً وجغرافياً، إلا أنه يضيف على هذه الأماكن ما يمكن أن ينتج عنها في خدمة هدف السيرة الرئيس.

تمثل هذه الأماكن في أكثر من مدينة وبستان في السيرة، ويبدو هذا جلياً في جزر الواق واق التي يصفها الراوي قائلاً:

"وسار الملك سيف يتفرج فوجد تلك الجزيرة بين بحرين وهي واسعة الجنبات وفيها جبلان شاهقان من الحجر الأصم وفيها شيء من الأشجار وهي عالية على قدر مد البصر ولها أوراق تحير النظر وإنما الشجر على هيئة بني آدم وهم بنات جميلات معلقن [كذا] من شعورهن في الأشجار والأرياح [كذا]، تطوحهم يمين [كذا] ويسار [كذا]، فقال الملك سيف بن ذي يزن، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم يا خيرقان أن ملك هذه الأرض جبار لعمله مع هؤلاء هذه الفعال، وإيش فعلوا هؤلاء من الأعمال حتى شجهم في الشجر على هذا الحال فضحك الخيرقان، وقال له: يا ملك أن ملك هذه الأرض الواسعة المكاثرة [كذا] هو ملك الدنيا والآخرة وهو الله الملك القهار، مكور الليل على النهار مقلب القلوب والأبصار، وهو الذي خلق هذه الأشجار وجعل ثمرها كما ترى مثل بني آدم وهي أثمار يأكل منها المقيمون والسفار [كذا] أناء الليل وأطراف النهار وإذا أظلم الظلام وتجلى على عبادة الملك العلام، ينطقون كل منهم بصياح وزعاق وأصوات عالية بأنطلاق ويقولون في نطقهم واق واق سبحان الملك الخلاق ويعيدونها ثانياً وثالثاً وبالاتفاق وإذا وقعت واحدة منها إلى الأرض تعيش مدة ثلاثة أيام ويعدها تموت وهذه صنعة الحي الذي لا يموت وهؤلاء في صفة ذكور صغاراً [كذا] وكباراً [كذا] وموجود غيرهم على

صفة النساء وهم [كذا] بنات أبكار نهّد كأنهم أقمار فلما سمع الملك سيف ذلك الكلام تعجب من تلك الأحكام وزاد رغبة في دين الإسلام⁽¹⁾.

إلا أن الراوي لا يكتفي بهذا، فمع كل جزيرة يعبرها من جزر الواق واق يضيف إليها أوصافاً أخرى، إلى أن يصل به الأمر أن يجعل من هذا الذي هو على هيئة نساء معلقات، نساء يمكن مضاجعتهن من دون إثم:

"فقال الخيرقان للملك سيف بن ذي يزن، أعلم يا ملك إن بنات هذه الجزيرة ما هن مثل غيرهن، لأن هؤلاء يصلحن للجماع وهن ألد من نساء بني آدم في ذلك المعنى، فقال الملك سيف: يا خيرقان هؤلاء حيوان يأكل [كذا]، فقال له: يا سيدي هذه فاكهة قد أباحها الله تعالى لخلقها، فلما كانت تلك الجزائر ملآنة بالناس، قبل خرابها هكذا كانت الناس يأخذون [كذا] هذه الفاكهة من هذه الأشجار منهم من يأكلها، وهي هكذا ومنهم من يطبخها، ومنهم من يملحها ويضعها في أواني ويأكلها في غير وقتها والبعض يجامعها، وهي ما عليها شيء من الفحش لأنها بمنزلة الرقيق المملوك، فقال الملك سيف: هات لي واحدة منهن حتى أنظر كيف حالها فغاب المارد، واتاه بواحدة منهن ووضعها بين يديه، وغاب فعرف الملك سيف المقصود، ونظر إلى الصبية، وكان له مدة غائباً عن حريمه قليل إنه، واقعها في ذلك المكان وكان ذلك قضاء من الملك الديان وقيل إنه تنحى ولم يقبل ذلك حياء من الله مالك الممالك وبعد ذلك أتى المارد، فقال له: خذ أبعدها عني إلى بعيد وقام الملك، وأتى إلى النهر قيل اغتسل وقيل توضأ وتلا من صحف الخليل على قدر ما قدر وبعد ذلك قال للمارد يعني يا قطاعة الجن ما رأيت لك شيئاً تهادينني به إلا القوادة، وأما هذه من الذنوب التي لا غفران لها"⁽²⁾.

1 - سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج2، ص 11-12.

2 - م. ن، ج2، ص 20.

لا يكتفي الراوي بوصف المكان، وما شاهده الملك سيف، بل أضاف إليه فعلاً من أجل إعطاء المصدقية لهذه المشاهدة، إلا أن هذه الأماكن "بصفتها هذه، أي منعوتة بأنها خيالية فإنها تنبثق من خيال السارد وتعمل جامدة على الاستحواذ على خيال السامع (وهذا المكان المنبثق عن الخيال لا يمكن أن يبقى متجاهلاً لقياسات المهندس وتفكيره، فهو مكان معاش، ليس بإيجابية ولكن بكل الطاقات التخيلية)، وهو يبعده الخيالي هذا لا يختلف عن المكان الجغرافي من ناحية وظيفته السردية ولكنه يفتقد إلى مرجعية واقعية"⁽¹⁾، هذه المرجعية التي قد تشكل على أرض الواقع، لكنها تشكلت في خيال الراوي لمجرد أنه سمع أن هناك جزراً تسمى (واق واق)، فحاول تشكيلها وإدخالها ضمن بنية السيرة، ليكمل بذلك الرحلة التي تساعد الملك سيف على إنجاز مهمته.

ويرى الدكتور خطري عرابي أن هذه الجزر موجودة فعلاً في كتب التاريخ، ويورد في كتابه بعضاً من أخبار القزويني وغيره، إلا أن هذه الكتب في أغلبها ذكرت جزر الواق واق فحسب، واستفاد الراوي من هذا وبنى عليها جزره الجديدة، "وهكذا أخذ الخيران يستطرد في وصف بقية الجزر للملك سيف معتمداً على ما جاء من ماثورات في وصفها، وقد أضاف إليها الراوي الشعبي في السيرة الكثير، والبسها ثوباً فنياً جديداً حيث طريقة السؤال والجواب، والمشاهدة العيانية للبطل، والتي يبدو أنها مستوحاة من طريقة القص في حادث المعراج، بالإضافة إلى أنه جعل بطله ينشر الدين الجديد الذي يشر به في تلك الأماكن"⁽²⁾. وهذا الحال ينطبق أيضاً على أغلب المدن التي ذكرها في السيرة،

1- نظام الرحلة ودلالاتها، م. س، ص 162.

2- البناء الأسطوري للسيرة الشعبية، م. س، ص 59.

بعضها مدن مرجعية فعلاً، مع بعض الإضافات التي ساقها الراوي لكي يجذب المستمع لما يروي، والبعض الآخر قرأ أسماءها في الكتب العربية أو القرآن الكريم.

المدن

مثلاً قدم الراوي أماكن عجيبة، مفتوحة ومغلقة، في صحراء كانت أو تحت الأرض، حاول أن يقدم مدناً عجيبة، إن كانت مرجعية أو متخيلة. فبنى مدناً مختلفة من خلال مرجعيات في كتب التاريخ، ومدناً أخرى لا مرجعية لها، مثل مدينة البق ومدينة قرقة ومدينة النعام ومدينة الدجاج ومدينة المغناطيس ومدينة النحاس وغيرها من المدن.

يصف الراوي بعض المدن على أنها عجيبة بسبب الآلهة التي تحكمها، أو معبوداتها، ومدناً أخرى عجيبة بطبيعتها، فوصف الراوي مدينة البق قائلاً:

"فلما سمعوا كلامه استصوبوا رأيه وتركوا الملك دمر وحده في هذا المكان ولما علم دمر أنهم راحوا وتركوه فما كان له شغل إلا أنه عمد إلى الدكان التي أكل منها في الليلة الماضية وأخذ منها عيشاً وسمناً وعسلأً واكل حتى سد رمقه وسار إلى دكاكين التجار وغير حوائجه وملابسه التي خضبت بالدماء وطلع إلى شارع السوق وقال في نفسه: يا هل ترى أي شيء السبب في أن الناس بالنهار يأتون إلى هذه [كذا] البلد وفي الليل يتركونها [كذا]. ثم أنه سار إلى محل المعركة وصار يتفرج على القتلى وإذا فيهم رجل مجروح جرحاً بالغاً وفيه الروح فطلعه من وسط المعمة وسد جرحه وأخذه وأتاه بشيء من الطعام وسقاه وسأله عن سبب ذهاب أهل البلد ليلاً وإتيانهم بالنهار؟ فقال له: إن إلههم حاكم عليهم فجعل البلد له بالليل ولهم بالنهار وعلى ذلك وقعت

الشروط من مدة أعمار. فقال دمر: وأين محل إلههم؟ فقال في الهيكل. فقال دمر: أريد أن تعرفني طريق الهيكل وأنا أداوي جرحك وإن لم تعملني بالهيكل قطعت عمرك. فقال له: سمعاً وطاعة. وأخذه وسار به إلى بيت متسع فأدخله قبة مبنية بالرخام ولكن كلها شقوق فما فيها بقعة إلا ومكلمة بالبق المتراكب على بعضه مثل أغمار الفول وجميع البق الذي يدور في البلد كلها ما هو إلا قيراط من أربعة وعشرين قيراطاً من هذا. فقال دمر في نفسه: الصواب حرق هذه القبة بما فيها ولكن حتى اعلم اين مستقره وتأمل فراى عمودا من الرخام والبق كله مكمل فيه فدار حول العمود وأراد أن يقلعه من مكانه فرأى من فوق العمود شخصا من النحاس الأصفر فضربه دمر بالحسام فرماه نصفين فما وقع الشخص حتى ظهر من حول العمود شخص وقال له: يا ملك دمر جزاك الله عني كل الخير كما ارحمتني من هذه الخدمة المتعبة، فقال له: يا اخي أي شيء هذه الخدمة؟ فقال الشخص: اعلم يا سيدي انه كان اقام في هذه المدينة حكيم وكان كالشيطان الرجيم وكان غضب على أهل هذه المدينة لأنهم كانوا يعترضونه لكنه يختلي بالجواري ويوقفهم بين يديه فكانوا دائما يعاشرونه ويأتونه في الليل فاصطنع لهم قبة من الذهب وصنع صورة بني آدم من الشمع الأبيض والصق عليهم واحدا واربعين من الشمع الاصفر وأوقفها فوق ذلك العمود وكساها بالنحاس الاصفر وجعل لهذه القبة طاقة يدخل منها النور عند طلوع النهار فإذا طلع النهار فجميع البق يسكن في أوكاره وإذا أمسى المساء ودخل الليل يتفرق ذلك البق في جميع اماكن البلد فكل من كان من بني آدم لا يطيق المقام في هذه البلدة إلا بالنهار وأما بالليل فيذهبون الى البساتين وقيمون فيها ولك سبب الشخص الذي أنت كسرتة⁽¹⁾.

1- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، م. س، ج3، ص 67-68.

حاول الراوي تقديم كل ما هو عجيب في هذه المدينة من خلال إلهها، فبعدما عثر الملك دمر على مكان تجمع البق، أحرق الشمع، وأخذ معه إلى خارج المدينة، فخرج البق من المدينة وأصبحت آمنة لسكانها، إلا أنه لم يتركهم حتى آمنوا بالإسلام وصاروا من أتباعه، وهكذا فعل أيضاً مع مدينة قرقة والنعام والدجاج حتى جعل جميع هذه المدن تؤمن بالإسلام ونصب ملوكاً عليها، لكنهم جميعاً تحت أمرته.

وهناك مدن عجيبة بذاتها من دون أن يكون هناك إله يحكمها، بل حاول الراوي إضفاء صفات عجيبة عليها:

"يا سيدي دمر أعلم أن أباك سار إلى مدينة النحاس وقد صلب على دولاب مصنوع له من الرصاص فكلما دار الهواء لفه وكلما نزل الندى هفه وهو الآن في أليم العذاب واشد الذل والعقاب وقد أخبرتك به ويسببه فأدركه قبل أن يهلك الأعداء نفسه وتعدم حسه وهذا ما كان عندي والسلام"⁽¹⁾.

ولم يستطع أحد الدخول لهذه المدينة وإنقاذ الملك سيف إلا عفاشة؛ ابن عاقصة وعيروض، لما يملكه من قوى خارقة؛ كما أشرنا في الفصل الثاني. ومثل مدينة النحاس، وصف الراوي مدينة المغناطيس:

"يا سيدي أعلم أن هذا الوادي يقال له وادي المريخ وهو جبل ومن خلف هذا الجبل مدينة بركة المغناطيس وإن هذه البركة تجذب الحديد من المراكب فإذا وصلت مركب إلى هذا المكان فإن مساميرها يجذبها المغناطيس فتخرج منه. فقال له الملك سيف: وكيف العمل يا ريس وتيار البحر جاذبنا إليها وليس هنا هواء ثقيل مقبل كان يطلعنا منها. فقال الريس: أنا أعمل طريقة تنجوها منها على الحقيقة.

(قال الراوي): فقام الرئيس ونزل هو ورجاله في قطيرة المركب وصاروا يقلعوا [كذا] المسامير الحديد ويجعلوا [كذا] مكانها مسامير من خشب حتى قلعوا جميع مسامير المركب وغيروها والذي لم يمكنهم قلعه لوجوه بالواح خشب وسمروا عليه بمسامير خشب فما وصلوا إلى بركة المغناطيس بالمركب إلا وجميع المسامير التي فيها كلها من الخشب واطمأن هذا الرئيس على المركب⁽¹⁾.

هذه المدينة، أو بركة المغناطيس التي فيها، ذكرت في أكثر من كتاب، ومنها ما حدث في رحلة السندباد التي رويت في كتاب (ألف ليلة وليلة)، إلا أن الراوي سخراً لتكون ضمن بنية سيرة الملك سيف بن ذي يزن، وليمهد من خلالها لأماكن جديدة ينشر فيها الإسلام ويدخله ضمن ممالكه.

فضلاً عن ذلك، هناك في هذه السيرة أماكن أخرى، مثل المدن السبع المطلسمات، والبساتين المطلسمة وجزيرة الألماس وجزيرة البنات وجزيرة الرجال، بعض هذه المدن لا يستطيع الإنسان دخولها إلا بعزائم وشروط خاصة، والبعض الآخر يستطيع الإنسان دخولها، لكن الجان لا يستطيعون ذلك، وإلا سوف يحترقون بالعزائم والأسماء المطلسمة. وهناك مدن غير موجودة على أرض الواقع، لكن الإنسان يدخل إليها ويشاهدها كمدينة متكاملة، إلا أنها غير موجودة إلا بما تراه عيناه من دون أن يتمكن من العيش فيها فعلاً أو لمس جدرانها، مثل المدينة التي صنعها الحكماء على هيئة مدينة دراويز، من أجل أن يوهموها الملك سيف ويلقوا القبض عليه.

من خلال هذه الأماكن، وغيرها الكثير، كان المكان بطلاً رئيساً في سيرة الملك سيف بن ذي يزن، لا يقل شأناً عن الأبطال المركزيين في السيرة، مثل

1- م. ن، ج2، ص245-246.

سيف بن ذي يزن وعاقصة وقمرية والحكيمة عاقلة وغيرهم، ومثلما هناك أبطال ثانويين أو مساعدين، هناك أماكن ثانوية لم تضاف للسيرة شيئاً، لكنها كانت ضرورية جداً من أجل إكمال الملك سيف رحلاته وإصراره على نشر الإسلام في جميع الأماكن التي يمر فيها.

سعى الراوي لبناء المدينة في سيرة الملك سيف بن ذي يزن بناءً مختلفاً، فغالباً ما تظهر مدينة ما وسط صحراء، محاولاً إعطاءها علامات خاصة تجمع بين المرجعي والمتخيل، فالمدينة "تكتسب قيمتها السيميوطيقية من مجموعة من المكونات الدلالية والقيمية، بعضها يتعلق بتفاصيل تخص وضع المدينة نفسها في نطاق المنظومة الثقافية العامة"⁽¹⁾، فنجد أن الراوي بنى مدينة البق والدجاج، فضلاً عن مدن أخرى مثل دروايز وحمراء اليمن والدور، وقبلها يثرب وبعلبك، وغيرها من المدن التي استقاها من مرجعيات مختلفة، ليضفي عليها منظومته الثقافية أولاً، وليدخلها في المتحقق من الأمكنة التي اكتشفها عن طريق النصوص الدينية والتاريخية، فضلاً عن النقل الشفاهي، ليخرج بينية مكانية متكاملة لسيرة الملك سيف بن ذي يزن.

1- القارئ والنص، م. س، ص 46.

الخاتمة

اهتم النقد العربي بدراسة العجائبي منذ مدة ليست بالطويلة، وكان كتاب تودوروف "مدخل إلى الأدب العجائبي" دافعاً مهماً لدراسته، بعد أن تُرجم في العام 1994. إلا أن أغلب النقاد انشغلوا بالعجائبي وأهملوا الجنسيتين الموازيين له، فدرسوه في الرواية والقصة، في الوقت الذي كان على النقاد والباحثين أن يدرسوا كلاً من العجيب والغريب بالدرجة نفسها من الأهمية التي درسوا فيها العجائبي، لأن الأخير لا يخرج عن كونه حالة انتقالية بين جنسين يتشكل من خلالهما؛ وهما العجيب والغريب، ومن ثم يبقى العجائبي رهناً بالخطاب البلاغي المتمثل باللغة أكثر مما هو بنية صورية تثير القارئ أو المتلقي، فما يربط بين المرسل والمرسل إليه هو ذلك اللفظ الذي يثير الدهشة أكثر من الصور المتخيلة أو المبنية على أساس خلخلة أفق التوقع. في حين يكون التخيل من بنية العجيب وليس العجائبي، والأول هو ما يؤدي إلى التردد اللازم لتشكيل جنس العجائبي (المتلاشي دائماً). لهذا عُدَّ العجيب أصلاً للعجائبي وليس العكس.

وإذا كان العجيب مرتبطاً بالتخيل، فإن العجائبي يرتبط بالفعل. فلا يمكن أن نصف شخصية بأنها شخصية عجائية، بل يجب وصفها بالعجيبة إذا كان العجيب أصلاً في بنيتها، مثل الجان أو الشخصيات المركبة كالكلبيين والغيلان وبعض الحيوانات، في حين يكون الفعل العجائبي صادراً عن أية شخصية تقوم بفعل فوق-طبيعي، إن كانت شخصية طبيعية أو عجيبة. لهذا، يختلف الفعل العجائبي عن الشخصية العجيبة، فالفعل العجائبي يحدث في لحظة واحدة لا يمكن الإمساك

بها، لحظة تردد وخوف، تحدث وتنتهي من دون أن يتمكن الراوي من وصفها وصفاً دقيقاً والإحاطة بتفاصيلها. في حين تكون الشخصية العجيبة ثابتة على عجائبيتها، لهذا يتمكن الراوي من وصفها وصفاً دقيقاً ومسترسلاً.

من جانب آخر يتقل المتلقي أو القارئ للعجيب إذا قرر أنه ينبغي قبول قوانين جديدة للطبيعة، يمكن أن تكون مفسرة من خلالها. وفي سيرة الملك سيف بن ذي يزن، بحث الكتاب تمثّل العجيب في أقسامه الأربعة، فرأى أن العجيب المحض يتمثّل في الغياب والغدر والانتظار والرحلة، في حين كان العجيب المبالغ متمثلاً في الشخصيات والأشجار والحيوانات والحدث، والعجيب الغريب في النبوءات والجان والأحلام والرؤى والسحر، أما العجيب الأداتي فتمثّل في الذخائر والأدوات المطلسة والذخيرة المركزية (كتاب النيل) وزير النحاس وغيرها الكثير.

وفي دراسة الشخصيات العجيبة، كانت هناك وقفات عدّة أمام شخصيتين رئيسيتين في السيرة، هما شخصية الملك سيف بن ذي يزن، وشخصية الخضر. فلم تكن شخصية الملك سيف عجيبة بحد ذاتها، ولم تقم بأفعال عجيبة، فعجائبيتها تنبع من أنها وضعت ضمن أحداث لم يكن لها يد فيها، لكن رُسمت من أجلها منذ يوم ولادتها حتى وفاتها، ومن ثمّ سنّخت لها جميع الطاقات والشخصيات ذوات السمة العجيبة والجان من أجل إكمال مهمتها التي ولدت من أجلها، لهذا فإن مصدر العجيب في هذه الشخصية ينطلق في الأساس من وجودها وسط أحداث فوق طبيعية، وخضوعها للاصطدام بكائنات عجيبة، واقتحام عوالم غير مألوفة، تثير الحيرة والتردد؛ ومن ثم اندماجها مع هذه المؤثرات كلها، من دون أن يخلّ وجودها- بوصفها تحمل بُعداً واقعياً. أما شخصية الخضر فكانت شخصية عجيبة، لأن العالم بالنسبة لها حلقة يدور حولها وهي في مكانها، لهذا كانت الشخصية تجمع أنواعاً من الشخصيات، فهي مرجعية وتخيلية وعجيبة في الوقت نفسه. ومن ثمّ كان

التخييل الذي بنى الراوي من خلاله عدداً من الشخصيات المقوم الذي يشحن سرد السيرة بطاقة معرفية قوامها كشف طبيعة الشخصيات المتخيلة التي غالباً ما تكون شخصيات مركبة تسعى لتحقيق أهداف معينة لها سلفاً.

فالشخصية العجيبة كائن مختلف، يتشكل من خلال مدخلات لفظية عدة، يسعى الراوي عن طريقها لينني شخصية مغايرة لبنية الشخصية الطبيعية، فيجمع مخلوقات عدة في مخلوق واحد، ليركب شخصية جديدة، أو يضيف روحاً على جماد مثل الياقوت والخشب، وبالنظر لما تتمتع به هذه الشخصية من خصائص تخيلية عالية فإنها تضيف على سرد السيرة تنوعاً يمكنها من إثراء عوالمها لا بالشخصية العجيبة وحدها، بل بما ترتبط به من شخصيات طبيعية وأحداث تتسع وتمتد بناء على ما تتمتع به هذه الشخصية من إمكانات وقدرات. كما أن للعجيب دوراً رئيساً في بناء الشخصية، فهو يعيد تشكيلها، ويعطيها بُعداً مختلفاً عن الشخصية الطبيعية أو العادية، ومثلما خلق الراوي هذه الشخصيات، جعل العجيب أصلاً فيها، فباختلاط أصول الذئب والإنسان والدخان، وجد الراوي ما أسماه "الغيلان"، وبتزاوج الإنسان والكلب، ظهر كائن جديد عرف باسم "الكليين"، وقد جعل العجيب من هذه الشخصيات كائنات منعزلة، سكنت في وإد مغلق لم يدخله إنسان منذ أن ولدت فيه إلا الملك سيف لكونه المخلص الوحيد لها، أو القادر على القضاء عليها، ومن ثم كانت هذه المخلوقات سائدة للملك سيف ليتمكن من إتمام رحلاته، والقيام بمهمته الرئيسة في السيرة وهي نشر التوحيد في المدن التي يفتحها أو يمر عليها تمهيداً لظهور النبي محمد (ص) ورسالة الكريمة، فنجد أن الراوي في السيرة تميّز بقدرته على اختلاق الشخصيات وتشكيلها على خلفية الأسماء المعروفة في التاريخ العربي.

من جانب آخر يتحدّد المكان، في دراسة العجائبي والعجيب، بوصفه حيّزاً لتمثلاتهما، خصوصاً وأنه يُعدّ في سيرة الملك سيف بن ذي يزن بطلاً

رئيساً لما يؤديه من دور لا يقلُّ أهمية عن دور الملك سيف نفسه. لذا لا يمكن دراسة العجيب من دون قراءته، والبحث في الزمن الذي يتمثل فيه، ومن ثم؛ باشتراك المكان والزمن، بوجود حدث ما، يتشكّل الفضاء.

وعلى الرغم من تشكل الفضاء في الرواية كما في السيرة الشعبية من عدد غير محدود من الأمكنة، إلا أن المكان لا يمكن أن يشكل فضاءً إذا لم يتمثل الحدث فيه على نحو واضح، وهذا الحدث لا يستمر من دون حركية الزمن. وفي دراسة العجائبي والعجيب، لا يتشكل الزمن من توالي الأحداث فحسب، بل ثمة زمن خاص يتمثل في خرق دائم لحدود الطبيعي، في حين يتشكل الفضاء العجيب من ارتباط الواقعي بالمتخيل، فالخلفية التي تنبني عليها هذه الفضاءات غالباً ما توحى بمكان حقيقي، فلا يتشكل العجيب في الأماكن التي يعيش فيها الملك سيف، بل في رحلاته المستمرة، إذ تكون الصحراء أو الأماكن الواسعة مسرحاً لهذا الفضاء. فالعجائبي يظهر في الأماكن المشكلة للفضاءات المفتوحة، فتظهر الشخصيات العجيبة، وتمارس الأفعال العجائية من دون أن يقيد سقفاً أو جداراً، وهي بهذا تبحث عن الحرية في ممارستها هذه الأفعال. إلا مع بعض الشخصيات العجيبة التي تكمن عجائبيتها في القدرات التي تستمدّها من القدرات الإلهية والكرامات، فتتوالى الأمكنة غير المألوفة، التي ليس لها مرجع جغرافي واقعي؛ وإن اجتازها الملك سيف فإنه لا يعود إليها؛ ويمثل انتقاله منها اجتيازاً للمساحات السردية الفاصلة بين فضاءات السرد المكانية والزمانية، الممتدة والمتنوعة بامتداد وتنوع الرواية؛ بحيث تشكل هذه الأمكنة حلقات يُفضي بعضها إلى بعض، في حركة دائرية، تبدأ من مكان اللقاء لتنتهي عنده؛ ومع كل ظهور لمكان جديد، تظهر معه شخصية جديدة أو أكثر، تخرق الحدث الأساس الذي بنيت عليه الرواية في أولها، لتتوالد الأحداث وتتناسل، وتعدد معها الشخصيات العجيبة الفاعلة.

ملحق

سيف بن ذي يزن في كتب التاريخ

* كتاب التيجان في ملوك حمير، عن وهب بن منبه (34هـ - 114هـ) رواية أبي محمد عبد الملك بن هشام عن أسد بن موسى عن أبي إدريس ابن سنان عن جده لأنه وهب بن منبه رضي الله عنهم، تحقيق ونشر: مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، الجمهورية العربية اليمنية، صنعاء، ط1، 1347هـ ص 317 - 321.

- وأقام سيف بن ذي يزن ملكاً من قبل كسرى يكاتبه ويصدر الأمور عن رأيه إلى أن قتل وكان قتله أنه أخذ من أولئك الحبشة خداماً فخلوا به في منفذة فزرقوه بحرابهم فقتلوه وهربوا فطلبهم أصحابه فقتلوه جميعاً. وانتشر الأمر باليمن ولم يملكوا أحداً على أنفسهم غير أن كل ناحية ملكوا عليهم رجلاً من حمير، وكانوا كمثل ملوك الطوائف حتى أتى الله بالإسلام. وهذا ما كان من أخبار الملوك الدابرة والأمم الغابرة والحمد لله على ذلك كثيراً كما هو أهله. تم الكتاب بحمد الله الوهاب.

وما ذكر من أخبار سيف بن ذي يزن الحميري في نسخة من غير هذا التأليف. قيل: لما ظفر سيف بن ذي يزن الحميري بالحبشة وذلك بعد مولد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بسنين أتبته وفود العرب واشرافها وشعراءها لتنهته وتمدحه وتذكر ما كان من آلائه وطلبه بشار قومه. فوفد عليه عبد المطلب بن هاشم وأميه بن أبي الصلت وأميه بن عبد شمس وخويلد بن أسد في جماعة من أهل بيته وإذا الملك جالساً في رأس غمدان - وهو الذي يقول فيه أميه بن أبي الصلت لطلب الوتر:

ان المكارم والأفضال في يزن
 لجج في البحر للأعداء أحوالا
 أتى هرقل وقد شالت نعمته
 فلم يجد عنده النصر الذي سالا
 ثم انتحى نحو كسرى بعد عشرة
 من السنين يعين النفس والمالا
 حتى أتى ببني الأحرار يقدمها
 تخالهم فوق متن الأرض أجبالا
 لله دراهم من عصبة خرجوا
 ما ان رأيت لهم في الناس امثالا
 لا يفخرون وان جدت مفاخرهم
 فلا ترى منهم في الطعن مبالا
 غر حجاج حجة بيض مراجعة
 أسد تربب في الغيطان اشبالا
 يرمون عن شدف كأنه عطب
 في جحفل جعل الأموات اسجالا
 أرسلت أسداً على سود الكلاب فقد
 أضحى شريدهم في الأرض فلالا
 فاشرب هنيئاً عليك التاج مرتفعاً
 في رأس غمدان داراً منك محلالا

ثم أطل بالمسك إذ شالت نعامتهم
واسبل اليوم في برديك اسبالا
تلك المكارم لا قعبان من لبن
شيباً بماء فعاداً بعد ابوالا

ثم استأذن وهو على سريره وتاجه على رأسه ووميض المسك في مفرقه
وسيفه بين يديه وعن يمينه وشماله الملوك والمقاول وأبناء الملوك، فسلم عبد
الملك، ودنا واستأذنه في الكلام. فقال له سيف: ان كنت ممن يتكلم بين أيدي
الملك فقد أذنا لك. فقال عبد المطلب: أيها الملك: إن الله جل اسمه قد أحلك
محلاً رفيعاً صعباً منيعاً شامخاً باذخاً وانبتك منبتاً طالبت أرومته وعزت جرثومته
وثبت أصله وبسق فرعه في أكرم معدن وأطيب موطن. وأنت أيها الملك راس
العرب وريبعها الذي به تخضب وأنت عمودها الذي عليه عمادها ومقلها الذي
تلجأ إليه العباد، سلفك لنا خير من أنت خلفه، نحن أيها الملك أهل حرم الله
وسدنة بيته أشخصنا الذي أبهجنا إليك لكشف الكرب فنحن وفد التهته لا وفد
الرزية. فقال سيف: أيهم المتكلم؟ قال: أنا عبد المطلب بن عبد مناف. قال: ابن
أختنا؟ قال: نعم أصلح الله الملك. قال: مرحباً وأهلاً وناقاً ورحلاً وملكاً ربحلاً
يعطي عطاء جزلاً قد سمع الملك مقالتك وعرف قرابتكم وقبل وسيلتكم، فأهل
الليل والنهار ما أقمتكم ولكم الحباء إذا ظعتم، ثم انهضوا إلى دار الضيافة وأجرى
عليهم الانزال وأقاموا لا يصلون إليه ولا يأذن لهم شهراً. ثم انتبه لهم انتباهة
فأرسل إلى عبد المطلب فأحضره وأدنى مجلسه ورفع قدره. ثم قال له: يا عبد
المطلب اني مفوض إليك أمراً لو كان غيرك لم أبح له به، وجدتك معدنه
فأطلعتك عليه: اني أجد في الكتاب المكنون والعلم المخزون خيراً عظيماً
وخطراً جسيماً فيه شرف الحياة وفضيلة للناس عامة ولرهطك كافة ولك خاصة.

فقال عبد المطلب: أيها الملك عز جدك وطال عمرك ودام ملكك، فهل الملك مخبري بإيضاح، فقد وضح لي بعض الإيضاح. فقال سيف: هذا حينه الذي يولد فيه أو قد ولد يموت أبوه وأمه ويكفله جده وعمه وقد وجدناه مراراً والله باعته جهاراً وجاعل له منا انصاراً يعز بهم أوليائه ويذل بهم أعداءه ويضرب الناس عن عرض ويستريح بهم كرام الأرض يعبد لرحمن ويكسر الأوثان، قوله فصل ووجهه سهل وامره عدل يأمر بالمعروف ويفعله وينهى عن المنكر ويبطله غضيض الطرف عفيف للفرج مبارك الطلعة ميمون الغرة، صادق اللهجة تظله الغمام ويهتدي به الانام. قال: فخر عبد المطلب ساجداً لله. فقال سيف: ارفع راسك ثلج صدرك وعلا كعبك، فهل أحسست من أمره شيئاً؟ قال: نعم. أصلح الله الملك كان لي ولد وكنت به معجباً وعليه شفيقاً فزوجته بكريمة من كرائم قومي آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهره فجاءت بغلام سميته محمداً. مات أبوم قبل أمه وكفلته أنا وعمه. فقال سيف: والبيت ذي الحجب والعلامات على النصب، انك يا عبد المطلب لجده غير الكذب، فاحفظ ابنك واحذر عليه من اليهود فانهم له عدى ولن يجعل الله لهم عليه سبيلاً وأطو ما ذكرت لك دون هؤلاء الذين معك، فلست آمن أن تداخلهم النفاسة بأن تكون لك الرياسة فيبتفون لك الغوائل وينصبون لك الحبائل وهم غافلون عن ذلك وآباؤهم ولولا ان الموت مجتاحي قبل مبعثه لسرت بخيلي ورجلي حتى أصير يثرب دار مملكته. فاني أجد في الكتاب المكنون والعلم المخزون أن يثرب استحكام أمره ودار هجرته وأهل نصرته وموضع حفرته ولولا أنني أخشى عليه الآفات واحذر عليه العاهات لا وطأت رقاب العرب كعبه وأعليت على حداثة سنة ذكره ولكني ساصرف ذلك اليك من غير تقصير مني، ثم امر لكل واحد منهم بثمان من الابل وعشرة من الخيل وعشرة من البقر وعشرة من الغنم وعشرة من العبيد

وعشرة أرتال ذهب وعشرة أرتال من الفضة وبكرش مملوءة عنبر أو بكرش مملوءة مسكاً، وأمر لعبد المطلب بعشرة أضعاف ذلك وقال: يا عبد المطلب إذا كان رأس الحول فأنتني بخبر ابنك وما يكون من أمره. فمات سيف قبل رأس الحول. فكان عبد المطلب يقول: لا يغبطني أحد بجزيل عطاء الملك ولكن يغبطني بما سيقى لي شرفه وذكره إلى يوم القيامة- والله أعلم.

* السيرة النبوية لابن هشام، أبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري (218هـ)، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، تقديم ومراجعة: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2003م، ص 62.

- فلما طال البلاء على أهل اليمن خرج سيف بن ذي يزن الحميري، وكان يكنى بأبي مرة، حتى قدم على قيصر ملك الروم، فشكا إليه ما هم فيه، وسأله أن يخرجهم عنه، ويليهم هو، ويبعث إليهم من شاء من الروح فيكون له ملك اليمن، فلم يُشكه.

* سيف بن ذي يزن عند كسرى

فخرج حتى أتى النعمان بن المنذر، وهو عامل كسرى على الحيرة وما يليها من أرض العراق، فشكا إليه أمر الحبشة، فقال له النعمان: إن لي على كسرى وفادى في كل عام، فأقم حتى يكون ذلك، ففعل، ثم خرج معه، فأدخله على كسرى، وكان كسرى يجلس في إيوان مجلسه الذي فيه تاجه، وكان تاجه مثل القنقل العظيم، فيما يزعمون، يضرب فيه الباقوت واللؤلؤ والزبرجد بالذهب والفضة معلقاً بسلسلة من ذهب في رأس طاقة في مجلسه ذلك، وكانت عنقه لا تحمل تاجه، إنما يُستر عليه بالثياب حتى يجلس في مجلسه ذلك، ثم يُدخل

رأسه في تاجه، فإذا استوى في مجلسه كشف عنه الثياب، فلا يراه رجل لم يره قبل ذلك إلا برك هيبّة له، فلما دخل عليه سيف بن ذي يزن برك.

* بين كسرى وسيف بن ذي يزن

قال ابن هشام: حدثني أبو عبيدة أن سيفاً لما دخل عليه طأطأ رأسه، فقال الملك: إن هذا الأحمق يدخل علي من هذا الباب الطويل ثم يطأطئ رأسه، فقيل ذلك لسيف، فقال: إنما فعلت هذا لهتمي، لأنه يضيف عنه كل شيء.

قال ابن إسحاق: ثم قال له: أيها الملك، غلبتنا على بلادنا الأغرية، فقال له كسرى: أيُّ الأغرية: الحبشة، أم السند؟ فقال: بل الحبشة، فجتتك لتنصرني ويكون ملك بلادك لك، قال: بَعُدْتُ بلادك مع قلة خيرها؛ فلم أكن لأورط جيشاً من فارس بأرض العرب، لا حاجة لي بذلك، ثم إجازته بعشر آلاف درهم واف وكساه كسوة حسنة، فلما قبض ذلك منه سيف خرج فجعل يشر تلك الأوراق للناس، فبلغ ذلك الملك، فقال: إن هذا لشأناً.

ثم بعث إليه، فقال: عمدت إلى جِباء الملك تنشره للناس!! فقال: وما أصنع بهذا؟ ما جبال أَرْضِي التي جئت منها إلا ذهب وفضة!! يرغبه فيها، فجمع كسرى مرازبته فقال لهم: ماذا ترون في أمر هذا الرجل وما جاء له؟ فقال قائل: أيها الملك، إن في سجونك رجالاً قد حبستهم للقتل، فلو أنك بعثتهم معه فلإن يهلكوا كان ذلك الذي أردت بهم، وإم ظفروا كان ملكاً أزدتته، فبعث معه كسرى من كان في سجونهم، وكانوا ثمانمائة رجل، واستعمل عليهم رجلاً منهم، يقال له وهرز، وكان ذا سنٍّ فيهم، وأفضلهم حسباً وبيتاً، فخرجوا في ثمان سفائن، ففرقت سفيتان، ووصل إلى ساحل عدن ست سفائن فجمع سيف إلى وهرز من ساطع من قومه، وقال له: رجلي مع رجلك حتى نموت أو نظفر جميعاً.

* هزيمة الأحباش

قال له وهرز: أنصفت، وخرج إليه مسروق بن أبرهة ملك اليمن، وجمع إليه جنده، فأرسل إليهم وهرز ابنأله ليقاتلهم فيختبر قتلهم، فقتل ابن وهرز، فزاده ذلك حنقاً عليهم، فلما تواقف الناس على مصافهم قال وهرز: أروني ملكهم، فقالوا له: أترى رجلاً على الفيل عاقداً تاجه على رأسه بين عينيه ياقوته حمراء؟ فقال: نعم، قالوا: ذاك ملكهم، فقال: اتركوه، قال: فوقفوا طويلاً، ثم قال: علام هو؟ قالوا: قد تحول على الفرس، قال: اتركوه، فوقفوا طويلاً، قم ثال: علام هو؟ قالوا: قد تحول إلى البغلة، قال وهرز: بنت الحمار ذلّ وذلك ملكه، إني سأرميه، فإن رأيتم أصحابه لم يتحركوا فائتوا حتى أوذنكم، فإني قد أخطأت الرجل، وإن رأيتم القوم قد استداروا ولا ثوابه فقد أصبت الرجل فاحملوا عليهم، ثم وثّر قوسه، وكانت فيما يزعمون لا يوترها غيره من شدتها، وأمر بحاجبيه فعصبا له، ثم رماه فصك الياقوتة التي بين عينيه فتغلغلت النشابة في رأسه حتى خرجت من قفاه، ونكس عن دابته، واستدارت الحبشة ولائت به، وحملت عليهم الفرس، وانهزموا فقتلوا وهربوا في كل وجه، وأقبل وهرز ليدخل صنعاء، حتى إذا أتى بابلها قال: لا تدخل رايتي منكسة أبداً، اهدموا الباب، فهدم، ثم دخلها ناصباً رايته.

* قرب الاسناد، أبو العباس عبد الله الحميري البغدادي (300 هـ)، تحقيق:

مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط1، 1413 هـ، ص309.

- أن سيف بن ذي يزن حين ظفر بالحبشة وفد عليه وفد قريش، فيهم عبد المطلب، فسألهم عنه ووصف لهم صفته، فأقروا جميعاً بأن هذا الصفة في محمد صلى الله عليه وآله. فقال: هذا أوان مبعثه، ومستقره أرض يشرب وموته بها. ومن ذلك. أن أبرهة بن يكسوم قاد الفيلة إلى بيت الله الحرام ليهدمه، قبل

مبعثه، فقال عبد المطلب: إن لهذا البيت ربا يمنعه، ثم جمع أهل مكة فدعا، وهذا بعدما أخبره سيف بن ذي يزن، فأرسل الله تبارك وتعالى عليهم طيرا أبابيل ودفعهم عن مكة وأهلها.

* كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق (381هـ)، حققه وصححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1405 هـ ص 176 - 181.

- (في خبر سيف بن ذي يزن) وكان سيف بن ذي يزن عارفا بأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وقد بشر به عبد المطلب لما وفد عليه. حدثنا محمد بن علي ماجيلويه رضي الله عنه قال. حدثني عمي محمد ابن أبي القاسم، عن محمد بن علي الكوفي، عن علي بن حكيم، عن عمرو بن بكار العبسي، عن محمد بن السائب، عن أبي صالح، عن ابن عباس، وحدثنا محمد بن علي ابن محمد بن حاتم البوفكي قال حدثنا أبو منصور محمد بن أحمد بن أزهر بهراة قال حدثنا محمد بن إسحاق البصري قال أخبرنا علي بن حرب قال حدثني أحمد بن عثمان ابن حكيم قال حدثنا عمرو بن بكر، عن أحمد بن القاسم، عن محمد بن السائب، عن أبي صالح، عن ابن عباس قال: لما ظفر سيف بن ذي يزن بالحبشة وذلك بعد مولد النبي صلى الله عليه وآله بستين أناه وفد العرب وأشرفها وشعراؤها بالتهنئة وتمدحه وتذكر ما كان من بلائه وطلبه بشار قومه فأتاه وفد من قريش ومعهم عبد المطلب بن هاشم وأميه بن عبد شمس وعبد الله بن جذعان وأسد بن خويلد بن عبد العزى ووهب ابن عبد مناف في أناس من وجوه قريش فقدموا عليه صنعاء فاستأذنوا فإذا هو في رأس قصر يقال له غمدان، وهو الذي يقول فيه أميه بن أبي الصلت:

اشرب هنيئا عليك التاج مرتفعا

في رأس غمدان دارا منك محلا

فدخل عليه الأذن فأخبره بمكانهم، فأذن لهم فلما دخلوا عليه دنا عبد
المطلب منه فاستأذنه في الكلام فقال له: إن كنت ممن يتكلم بين يدي الملوك
فقد أذن لك، قال، فقال عبد المطلب: إن الله قد أحلك أيها الملك محلا رفيعا
صعبا منيعا شامخا باذخا وأنتك منبتا طابت أرومته، وعذبت جرثومته وثبت
أصله ويسق فرعه في أكرم موطن وأطيب (موضع وأحسن) معدن، وأنت أبيت
اللعن ملك العرب وريعها الذي تخصب به. وأنت أيها الملك رأس العرب
الذي له تنقاد، وعمودها الذي عليه العماد ومقلها الذي يلجأ إليه العباد، سلفك
خير سلف، وأنت لنا منهم خير خلف، فلن يخمل من أنت سلفه، ولن يهلك
من أنت خلفه، نحن أيها الملك أهل حرم الله وسدنة بيته أشخصنا إليك الذي
أبهجنا من كشف الكرب الذي فدحنا فنحن وفد التهئة لا وفد المرزئة. قال:
وأيهم أنت أيها المتكلم؟ قال: أنا عبد المطلب بن هاشم، قال: ابن اختنا؟ قال:
نعم، قال: ادن، فدنا منه، ثم أقبل على القوم وعليه فقال: مرحبا وأهلا، وناقة
ورحلا، ومستناخا سهلا، وملكا وربحلا، قد سمع الملك مقاتلكم وعرف قرابتكم
وقبل وسيلتكم، فأنتم أهل الليل وأهل النهار، ولكم الكرامة ما أقمتهم، والحباء
إذا ظعتم قال ثم انهضوا إلى دار الضيافة والوفود فأقاموا شهرا لا يصلون إليه
ولا يأذن لهم بالانصراف، ثم انتبه لهم انتباهة فأرسل إلى عبد المطلب فأدنى
مجلسه وأخلاه، ثم قال له: يا عبد المطلب إنني مفوض إليك من سر علمي أمرا
ما لو كان غيرك لم أبج له به ولكنني رأيتك معدنه فاطلعك طلعة فليكن عندك
مطويا حتى يأذن الله فيه فان الله بالغ أمره، إنني أجد في الكتاب المكنون والعلم
المخزون الذي اخترناه لانفسنا واحتجنا دون غيرنا خيرا عظيما وخطرا جسيما،

فيه شرف الحياة وفضيلة الوفاة، للناس عامة، ولرهطك كافة ولك خاصة، فقال عبد المطلب: مثلك أيها الملك من سرور، فما هو فداك أهل الوبر زمر بعد زمر، فقال: إذا ولد بتهامة غلام بين كتفيه شامة، كانت له الامامة ولكم به الدعامة إلى يوم القيامة. فقال له عبد المطلب: أبيت اللعن لقد ابت بخبر منا آب بمثله وافد، ولو لاهية الملك وإجلاله وإعظامه لسألته عن مساره إياي ما ازداده سرورا، فقال ابن ذي يزن: هذا حينه الذي يولد فيه أو قد ولد فيه، اسمه محمد، يموت أبوه وامه ويكلفه جده وعمه، وقد ولد سرارا، والله باعته جهارا، وجاعل له منا أنصارا، ليعزبهم أولياؤه، ويذل بهم أعداءه، يضرب بهم الناس عن عرض، ويستفتح بهم كرائم الارض، يكسر الاوثان، ويخمد النيران، ويعبد الرحمن، ويدحر الشيطان، قوله فصل، وحكمه عدل، يأمر بالمعروف ويفعله، وينهى عن المنكر ويطله. فقال عبد المطلب: أيها الملك عز جدك وعلا كعبك، ودام ملكك، وطال عمرك فهل الملك ساري بافصاح فقد أوضح لي بعض الايضاح، فقال ابن ذي يزن: والبيت ذي الحجب والعلامات على النصب إنك يا عبد المطلب لجده غير كذب قال فخر عبد المطلب ساجدا فقال له: ارفع رأسك ثلج صدرك وعلا أمرك، فهل أحسست شيئا مما ذكرته؟ فقال: كان لي ابن وكنت به معجبا وعليه رفيقا فزوجته بكريمة من كرائم قومي اسمها أمنة بنت وهب فجاءت بغلام سميته محمدا، مات أبوه وأمه وكفلته أنا وعمه، فقال ابن ذي يزن: إن الذي قلت لك كما قلت لك، فاحتفظ بابنك واحذر عليه اليهود فإنهم له أعداء ولن يجعل الله لهم عليه سبيلا، واطوما ذكرت لك دون هؤلاء الرهط الذين معك، فإني لست آمن أن تدخلهم النفاسة من أن تكون له الرئاسة، فيطلبون له الغوائل وينصبون له الجائل، وهم فاعلون أو أبناؤهم، ولو لا علمي بأن الموت مجتاحي قبل مبعثه لسرت بخيلي ورجلي حتى صرت يشرب دار ملكه

نصرة له، لكنني أجد في الكتاب الناطق والعلم السابق أن يشرب دار ملكه، وبها استحكام أمره وأهل نصرته وموضع قبره، ولو لا أنني أخاف فيه الافات وأحذر عليه العاهات لأعلنت على حداثة سنه أمره في هذا الوقت ولا وطن أسنان العرب عقبه ولكنني صارف إليك عن غير تقصير مني بمن معك. قال . ثم أمر لكل رجل من القوم بعشرة أعبد وعشر إماء وحلتين من البرود، ومائة من الابل، وخمسة أرطال ذهب وعشرة أرطال فضة وكرش مملوءة عنبراً. قال وأمر لعبد المطلب بعشرة أضعاف ذلك، وقال: إذا حال الحول فأتني، فمات ابن ذي يزن قبل أن يحول الحول، قال فكان عبد المطلب كثيراً ما يقول . يا معشر قريش لا يغبطني رجل منكم بجزيل عطاء الملك وإن كثر فإنه إلى نفاذ، ولكن يغبطني بما يبقى لى ولعقبى من بعدي ذكره وفخره وشرفه. وإذا قيل متى ذلك؟ قال: ستعلمن نبأ ما أقول ولو بعد حين. وفي ذلك يقول امية بن عبد شمس يذكر مسيرهم إلى ابن ذي يزن:

جلبنا الضح تحمله المطايا على أكوار أجمال ونوق

* الخرائج والجرائح، قطب الدين الراوندي (579هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة

الإمام المهدي (ع) قم المقدسة، د. ت، د. ط، ج3، ص 1071 - 1072.

- وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما ظفر سيف بن ذي يزن بالحبشة وذلك بعد مولد النبي صلى الله عليه وآله بستين أتاه وفد العرب، ومعهم عبد المطلب بن هاشم، فقال: نحن وفد التهثة، لا وفد المرزئ. فقال: أيهم أنت. قال: أنا عبد المطلب بن هاشم. قال: ابن اختنا؟ قال: نعم. فأدناه، ثم أقبل على القوم وقال: قد عرف الملك قرابتكم، لكم الكرامة ما أقمتم، والحباء إذا ظعتم انهضوا إلى دار الضيافة. وقال لعبد المطلب سرا: إني مفوض إليك من

سر علمي، فليكن عندك مطويا حتى يأذن الله فيه، إنني أجد في الكتاب المكنون، والعلم المخزون خبرا عظيما، فيه شرف للناس عامة، ولرهطك خاصة. فقال عبد المطلب . أيها الملك مثلك من سر وبر، فما هو؟ قال: إذا ولد بتهامة غلام بين كتفيه شامة، كانت له الامامة، وكذلك ولولئك به الرعاية إلى يوم القيامة، وهذا حينه الذي يولد فيه أو [قد] ولد واسمه "محمد" يموت أبوه وأمه، ويكفله جده وعمه، وقد ولد سرارا، والله باعشه جهارا، وجاعل له منا أنصارا، يعز به أوليائه، ويذل به أعداءه، يكسر الاوثان، ويخمد النيران، ويعبد الرحمن، ويدحر الشيطان، قوله فصل، وحكمه عدل، يأمر بالمعروف ويفعله، وينهى عن المنكر ويبطله. وإنك يا عبد المطلب جده غير كذب. فخر عبد المطلب ساجدا لله. فقال له: ارفع رأسك، فهل أحسست شيئا مما ذكرته؟ قال: كان لي ابن، وكنت به معجبا، فزوجته كريمة من قومي، فجاءت بغلام فسميته محمدا، مات أبوه وأمه، وكفلته أنا وعمه. فقال الملك: فاحذر عليه اليهود، واطو ما ذكرت دون هؤلاء الذين معك.

* مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب (588هـ)، تحقيق لجنة من أساتذة النجف الأشرف، مطبعة الحيدري، النجف، 1376هـ ج 1، ص 20 - 22.

- لما ظفر سيف بن ذي يزن بالحبشة واسترجع ملك أبيه وقومه وذلك بعد مولد النبي صلى الله عليه وآله بستتين أته وفد العرب وأشرفاها بالتهينة وفيهم عبد المطلب فقال: أيها الملك ان الله تعالى قد أحلك محلا رفيعا صعبا منيعا باذخا شامخا وأنتك منبتا طابت أرومته وعذبت جرثومته ثبت أصله ويسق فرعه في أكرم معدن وأطيب موطن فأنت أبيت اللعن ملك العرب الذي له تنقاد وعمودها الذي عليه العماد ومقلها الذي يلجأ إليه العباد سلفك خير سلف

وأنت لنا منهم أفضل خلف فلن يجهل من أنت سلفه ولن يهلك من أتت خلفه ونحن أيها الملك أهل حرم الله وسدنة بيته أشخصنا اليك الذي أبهجنا من كشفك الكرب الذي فدحنا فنحن وفد التهتهة لا وفد المرزية. قال سيف: وأيهم أنت أيها المتكلم؟ قال: أنا عبد المطلب بن هاشم، قال: ابن اختنا؟ قال: نعم، فأذنائه وقرب مجلسه ثم أقبل عليه وعلى القوم فقال. مرحبا وأهلا وناقة ورحلا ومستناخا سهلا وملكا ونحلا يعطى عطاء جزيلا قد سمع الملك مقالتيكم وعرف قرابتكم وقبل وسيلتكم فأنتم أهل البلد وأهل النهار لكم الكرامة ما أقمتم والحبا إذا ظعنتم. ثم انتهضوا الى دار الضيافة فأقاموا شهرا، ثم أرسل الى عبد المطلب ليلا فأخلاه وقال: اني مفوض اليك من سر علمي فليكن عندك مطويا حتى يأذن الله فيه فان الله بالغ أمره، فقال عبد المطلب: مثلك أيها الملك من سر وبرفما هو فذاك أهل الوير زمرا بعد زمر، فقال: إذا ولد بتهامة غلام بين كتفيه شامة كانت له الامامة ولكم به الزعامة الى يوم القيامة، فقال: أيها الملك قد أبت بخير ما آب بمثله وافد ولو لا هبة الملك واجلاله لسألته عن مساره إياي ما ازداد به سرورا، قال: هذا حيثه الذي يولد فيه أو قد ولد اسمه محمد يموت ابوه وامه، ويكفله جده وعمه وقد ولد سرارا والله باعته جهارا وجاعل له منا انصارا، الى آخر كلام له، فقال عبد المطلب: ايها الملك دام ملكك وعلا كعبك فهل الملك ساري بافصاح فقد اوضح لي بعض الايضاح، فقال سيف: والبيت ذي الحجب والعلامات على النصب انك يا عبد المطلب لجده غير كذب، فحر عبد المطلب ساجدا. ثم انه اعطى عبد المطلب بعشرة اضعاف ذلك. فكان عبد المطلب كثيرا ما يقول يا معشر قريش لا يغبطني احد بجزيل عطاء الملك وان كثر فانه الى نفاذ ولكن يغبطني بما يبقى لي ولعقبى من بعدي ذكره وفخره وشرفه، فإذا قيل له. ما ذاك؟ يقول: ستعلمون نبأه بعد حين. قال ابن رزيك:

محمد خاتم الرسل الذي سبقت
 به بشارة قس وابن ذي يزن
 وانذر النطقاء الصادقون بما
 يكون من امره والطهر لم يكن
 الكامل الوصف في حلم وفي كرم
 والطاهر الاصل من دأب ومن درن
 ظل الا له ومفتاح النجاة وين
 بسوع الحياة وغيث الفارض الهتن
 فاجعله ذخرك في الدارين معتصما
 به وبالمترضى الهادي أبى الحسن

وتصور لعبد المطلب ان ذبح الولد أفضل قرية لما علم من حال اسماعيل
 فنذر انه متى رزق عشرة اولاد ذكور أن ينحر احدهم للكعبة شكرا لربه فلما
 وجدهم عشرة قال لهم: يا بني ما تقولون في نذري؟ فقالوا: الامر اليك ونحن
 بين يديك، فقال: لينطلق كل واحد منكم الى قدحه وليكتب عليه اسمه، ففعلوا
 وأتوه بالقداح فأخذها وقال:

عاهدته والآن اوفي عهده إذ كان مولاي وكنت عبده
 نذرت نذرا لا أحب رده ولا أحب ان اعيش بعده

فقدحهم ثم تعلق بأستار الكعبة ونادى: اللهم رب البيت الحرام والركن
 والمقام ورب المشاعر العظام والملائكة الكرام، اللهم انت خلقت الخلق
 لطاعتك وامرتهم بعبادتك لا حاجة منك في كلام له. ثم امر بضرب القداح
 وقال: اللهم اليك أسلمتهم ولك اعطيتهم فخذ من احببت منهم فاني راض بما
 حكمت وهب لي اصغرهم سنا فانه اضعفهم ركنا، ثم أنشأ يقول:

يا رب لا تخرج عليه قدحي اجعل له واقية من ذبحي
فخرج السهم على عبد الله فأخذ الشفرة وأتى عبد الله حتى اضجعه في
الكعبة وقال:

هذا بني قد أريد نحره والله لا يقدر شيء قدره فان تؤخره تقبل عذره
وهم بذبحه فأمسك أبو طالب يده وقال:
كلا ورب البيت ذى الانصاب ما ذبح عبد الله بالتلعاب

* الفضائل، شاذان بن جبريل القمي (660هـ)، المكتبة الحيدرية في النجف
الاشرف، 1962م، ص 38 - 44.

- قال الواقدي وكان في زمان عبد المطلب رجل يقال له سيف بن ذي يزن
المازني وكان من ملوك اليمن وقد انفذ ابنه إلى مكة واليا من قبله وتقدم إليه
باستعمال العدل والانصاف ففعل ما امره به ثم ان عبد المطلب دعا برؤوساء
قريش مثل عتبة بن ربيعة ومثل الوليد ابن المغيرة وعتبة بن ابي معيط وامية بن
خلف ورؤساء بني هاشم فاجتمعوا في دار الندوة وهي الدار الموصلة في
المسجد الحرام فلما قعدوا واخذوا مراتبهم ثم تكلم عبد المطلب وقال اعلموا
اني قد دبرت تدييرا فقال المشايخ وما دبرت يا رئيس قريش وكبير بني هاشم
فقال يا قوم انكم تحتاجون ان تخرجوا معي نحو سيف بن ذي يزن لتهنته في
ولايته وهلاك عدوه ليكون ارفق بنا واميل الينا فقالوا له بأجمعهم نعم ما رأيت
ونعم ما دبرت ثم امر عبد المطلب ان يستحكموا آلات السفر ففرغوا من ذلك
قال فخرج عبد المطلب ومعه سبعة وعشرون رجلا على نوق جياذ نحو اليمن
فلما وصلوا إلى سيف بن ذي يزن بعد ايام سألوا عن الوصول إليه قالوا لهم ان

الملك في قصر الوادي وكان من عاداته في أوان الورد أن يدخل قصر غمدان ولا يخرج إلا بعد نيف وأربعين يوما ولا يصل إليه ذو حاجة ولا زائر وانتم قصدتم الملك في أيام الورد فذهب عبد المطلب إلى باب بستانه وكان لقصر غمدان في وسط البستان ابواب وكان لهذا البستان باب يفتح إلى البرية وقد وكل بذلك الباب بواب واحد فقال عبد المطلب لأصحابه لعلنا يتهيأ لنا الدخول بحيلة ولا يتهيأ لنا إلا بها فقال القوم صدقت (قال) الواقدي ثم ان عبد المطلب نزل واتجه نحو الباب فنظر إلى البواب وسلم عليه وضحك في وجهه ولم يظهر للبواب شيئا ولم يعقد إلا إلى جانبه ثم قال له يا بواب دعني أن ادخل البستان فقال له البواب واعجبا منك ما أقل فهمك وأضعف رأيك أمصروع أنت فقال له عبد المطلب ما رأيت من حنوني فقال له البواب اما علمت ان سيف بن ذي يزن في القصر مع جواريه وخدمه قاعد كان ابصرك في بستانه امر بقتلك وان سفك دمك عنده أهون من شربة ماء فقال له عبد المطلب دعني ادخل ويكون من الملك إلى ما يكون فقال له البواب يا مغلوب العقل ان الملك في القصر وعيناه للباب والبواب وانه قدر ما يرفق ان يأمر بقتلك فقال عقيل ابن ابي وقاص يا ابا الحارث اما علمت ان المسارج لا تضى إلا بالدهن فقال عبد المطلب صدقت. قال الواقدي ثم ان عبد المطلب دعا بكيس من اديم فيه الف دينار وقال بعد ان صب الكيس بين يدي البواب يا هذا ان تركتني ادخل البستان جعلت هذا بري اليك فأقبل صلتي وخل سبيلي فلما نظر البواب إلى الدراهم خر مبهوتا وقال له البواب يا شيخ ان دخلت ونظر اليك الملك وسألك عن كيفية دخولك ما انت قائل له قال عبد المطلب أقول له كان البواب نائما وشرط عليه عبد المطلب ان لا يكذبه ان دعاه الملك للمسائلة فيقول غفوت وليس لي بدخوله علم قال نعم فقال عبد المطلب ان كذبتني في هذا اصدقت الملك عن الصلة التي وصلتك

بها فقال له البواب ادخل يا شيخ فدخل عبد المطلب البستان وكان قصر غمدان في وسط الميدان والبستان كأنه جنة من الجنان قد حف بالورد والياسمين وأنواع الرياحين والفواكه وفيه انهار جارية في وسطه وإذا سيف بن ذي يزن قد اتكأ على عمود المنطرة من قصر وفي قصره يقول الشاعر

اشرب هنيئاً عليك التاج مرتفعاً في رأس غمدان داراً منك محلاً
اشرب هنيئاً فقد شالت نعماتهم واسبل اليوم في برديك أسبالاً

قال فلما نظر سيف بن ذي يزن عبد المطلب غضب وقال لغلمانه من ذا الذي دخل على بغير اذني ليؤت به سريعاً، فسعى إليه الغلمان والخدم فاخطفوه من البستان فلما دخل عبد المطلب عليه رأى قصرًا مبنيًا على حجر مطلي بطلاء الورد منقشًا بنقش اللازورد وورداً على أمثال الورد ورأى عن يمين الملك وعن شماله وبين يديه من الجواربي مالا عدد لهن ورأى قريب الملك عموداً من عقيق أحمر وله رأس من ياقوت أزرق مجوف محشى بالمسك ورأى عن يساره ثوراً من ذهب أحمر على فخذه سيف نغمته مكتوب عليه بماء الذهب شعر يقول:

رب ليث مدجج كان يحمي الف قرن مغمداً لاغمداد
وخميس ملفف بخميس بدد الدهر جمعهم في البلاد

(قال الواقدي) فوقف عبد المطلب بين يدي سيف ولم يتكلم الملك ولا عبد المطلب حتى كرع الملك في النور الذي بين يديه فلما فرغ من شربه نظر إليه وكان سيف قد شاهد عبد المطلب قبل هذا ولكنه انكره حتى استنطقه فقال له الملك من الرجل فقال أنا عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان حتى بلغ آدم (ع)

فقال له الملك أنت ابن اختي فقال نعم انا ابن اختك وذلك ان سيف بن ذى يزن كان من آل قحطان وآل قحطان من الاخ وآل اسماعيل من الاخت فعلم سيف بن ذى يزن ان عبد المطلب ابن اخته فقال سيف بن ذى يزن اهلا وسهلا وناقة ورحلا ومد يده إلى عبد المطلب وكذلك عبد المطلب نحو الملك فأمره الملك بالقعود وكناه بابي الحارث وقال فانتم معاشر اهل الشام رجال الليل والنهار وغيوث الجذب والغلاء وليوث الحرب لضرب الطلى ثم قال يا أبا الحارث فيم جئت فقال له عبد المطلب أيها الملك السعيد جده الرفيع مجده المطاع أمره المحذور آفته المدرك رأفته نحن جيران بيت الله الحرام وسدنة البيت وقد جئت اليك واصحابي بالباب لنهتلك بولايتك وما فوضه الله تعالى من النصر بك واجراه على يديك من هلاك عدوك فالحمد لله الذى نصرك واقر عينيك وافلج حجتك واقر عيوننا بخذلان عدوك فاطال الله تعالى في سوابغ نعمه مدتك وهناك بما منحك ووصلها بالكرامة الابدية فلا خيب دعائي فيك ايها الملك ففرح سيف بدعائه وازداد له محبة بما سمع من تهنته ثم امره ان يصير هو ومن معه بالباب من اصحابه إلى دار الضيافة إلى ان يؤمر باحضارهم بعد هذا اليوم إلى مجلسه فمضى وحجابه وخدمه بين يديه إلى حيث امرهم وخرج عبد المطلب واستوى على جملة واتبعه اصحابه وبين يديه غلمان الملك حوله حتى انزلوه واصحابه وبالغوا بالتوصية به وباصحابه فأمر الملك ان يجرى عليهم في كل يوم الف درهم بيض فبقي عبد المطلب في دار الضيافة شهرين حتى تصرمت ايام الورد فلما كان في اليوم الذى اراد فيه مجلسه للتسليم عليه والنظر في امره ذكر عبد المطلب في شطر من ليلته فأمر باحضاره وحده فدخل عليه الرسول فأمره واعلمه بمراد الملك منه فقام معه إليه فإذا الملك في مجلسه وحده فقال لخدمه تباعدوا عنا فلم يبق في مجلس غير الملك وعبد المطلب وثالثهم

رب العزة تبارك وتعالى فقال له الملك يا أبا الحارث ان من آرائي ان افوض اليك علما كنت كتمته عن غيرك واريد ان اضعه عندك فانك موضع ذلك واريد ان تطويه وتكتمه إلى ان يظهره الله تعالى فقال عبد المطلب السمع والطاعة للملك وكذا الظن بك فقال الملك أعلم يا أبا الحارث ان بارضكم غلاما حسن الوجه والبدن جميل القد والقامة بين كتفيه شامة المبعوث من تهامة انبت الله تعالى على رأسه شجرة النبوة وظلته الغمامة صاحب الشفاعة يوم القيامة مكتوب بخاتم النبوة على كتفيه سطران الاول لا اله الا الله والثاني محمد رسول الله صلى الله عليه وآله والله تعالى توفى امه واباه وتكون تربيته على يدى جده وعمه وانا وجدت في كتب اسرائيل صفته أبين وأشرح من القمر بين الكواكب وانى أراك جده فقال عبد المطلب أنا جده أيها الملك فقال الملك مرحبا بك وسهلا يا أبا الحارث ثم قال له الملك اني أشهد على نفسي يا أبا الحارث اني مؤمن به وبما يأتي به من عند ربه ثم تأوه سيف ثلاث مرات بان يراه فكان ينصره وينظره فيتعجب منه الطير في الهواء ثم قال يا أبا الحارث عليك بكتمان ما القيت عليك ولا تظهره إلى ان يظهره الله تعالى فقال عبد المطلب السمع والطاعة للملك ونظر عبد المطلب في لحية سيف بن ذي يزن سوادا وبياضا وخرج من عنده وقد وعده في الحناه في غد ليرحلوا إلى ارض الحرم ان شاء الله تعالى فلما رجع إلى اصحابه رأهم وجلين خائفين وقد اكثروا الفكر فيه حين دعاه الملك في مثل ساعته التي دعاه فيها فقالوا له ما كان يريد الملك منك قال عبد المطلب يسألني عن رسوم مكة وآثارهم ولم يخبر عبد المطلب احدا بما كان بينه وبين الملك وغدا عليهم رسول الملك من غد يحضرهم مجلسه فتطيوا وتزينوا ودخلوا القصر وعبد المطلب يقدمهم فدخلوا عليه فنظر عبد المطلب فإذا برأسه ولحيته سواد حالك فقال له عبد المطلب انى تركتك

ابيض اللحية فما هذا فقال له انى استعمل الخضاب فقال اصحاب عبد المطلب ان رأى الملك ان يرانا اهلا لذلك الخضاب فليفعل قال فامر الملك ان يؤخذ بهم إلى الحمام وكان القوم بيض الرؤوس واللحي فخضبوا هناك فخرجوا ولشعورهم بريق كاسود ما يكون من الشعر ويقال ان سيفاً أول من خضب رأسه ولحيته (قال الواقدي) ثم ان الملك امر لكل واحد بيدرة دراهم بيض وحمل كل واحد منهم على دابة وبغل وامر لكل واحد منهم بجارية و غلام ويتخت ثياب فاخرة ووهب لعبد المطلب ضعفى ما وهب لهم ثم دعا الملك بفرسه العقاب وبغلته الشهباء وناقته والعضباء وقال يا أبا الحارث ان الذى اسلمه اليك امانة في عنقك تحفظها إلى ان تسلمها إلى محمد صلى الله عليه وآله إذا بلغ مبلغ الرجال فقال له اعلم اني ما طلبت على هذه الفرس شيئاً إلا وجدته وما قصدني عدو وأنا راكب عليها إلا انجاني الله تعالى منه واما البغلة فاني كنت اقطع بها الد كادك والجبال لحسن سيرها ولا انزل عنها ليلى ونهارى فأمره أن يتحفظ ويجعلها لى تذكرة وبلغه عنى التحية الكثيرة فقال عبد المطلب السمع والطاعة لامر الملك ثم ودعوه وخرجوا نحو الحرم حتى دخلوا مكة فوقع الصيحة في البلد بقدمهم فخرج الناس يستقبلونهم وخرج أولاد عبد المطلب وقعد النبي صلى الله عليه وآله على صخرة وقد القى كفه على وجهه لثلاث ناله الشمس حتى قارب عبد المطلب فنظر أولاده إليه وقالوا يا أبانا خرجت إلى اليمن شيخاً ورجعت شاباً قال نعم ايها الفتيان سأخبركم بما ذكرتم فاخبرهم ثم قال لهم اين سيدي محمد صلى الله عليه وآله فقالوا له انه في بعض الطريق ينتظركم ثم ان عبد المطلب سار نحوه حتى وصل إليه مع اصحابه فنزل عن مركوبه وعانقه وقبله بين عينيه وقال له ان هذا الفرس والبغلة والناقة اهداها اليك سيف بن يزن ويقرأ عليك التحية الطيبة، ثم امر ان يحمل رسول الله محمد صلى الله عليه

وآله على الفرس فلما استوى النبي صلى الله عليه وآله على ظهر الفرس نشط وصهل صهيلاً شديداً فرحاً برسول الله صلى الله عليه وآله ونسب هذا الفرس انه عقاب بن تيزوب بن قابل بن بطال بن زاد الراكب بن الكفاح بن الجنح بن موج بن ميمون بن ريح أمره الله قال كن فكان بأمره (قال الواقدي) واخذ أبو طالب بلجام فرسه وحف برسول الله صلى الله عليه وآله اعمامه فقال صلى الله عليه وآله خلوا عني فان ربي يحفظني ويكلاني فرقي الفرس برسول الله صلى الله عليه وآله إلى اليمن فمال النبي ليسقط فمال الفرس معه لثلاً يسقط فدخل النبي صلى الله عليه وآله إلى مكة على حالته فشاع خبره في قريش وبني هاشم فتعجب من أمره الخلق وبقي النبي صلى الله عليه وآله فرحاً مسروراً عند عبد المطلب.

* بحار الانوار، محمد باقر المجلسي (1111هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية المصححة، 1983م، ج15، ص 145 - 151.

- قال الواقدي. كان في زمان عبد المطلب رجل يقال له سيف بن ذي يزن، وكان من ملوك اليمن، وقد أنفذ ابنه إلى مكة والياً من قبله، وتقدم إليه باستعمال العدل والانصاف ففعل ما أمره به أبوه، ثم إن عبد المطلب دعا برؤساء قريش مثل عتبة ابن ربيعة، ومثل الوليد بن المغيرة، وعقبة بن أبي معيط، وأمية بن خلف، ورؤساء بني هاشم، فاجتمعوا في دار الندوة، فلما قعدوا وأخذوا مراتبهم فتكلم عبد المطلب وقال: اعلموا أنني قد دبرت تدبيراً، فقال المشايخ: وما دبرت يا رئيس قريش وكبير بني هاشم؟ فقال: يا قوم إنكم تحتاجون أن تخرجوا معي نحو سيف بن ذي يزن لتهنئته في ولايته وهلاك عدوه ليكون أرفق بنا، وأميل إلينا، فقالوا له بأجمعهم: نعم ما رأيت، ونعم ما دبرت،

قال فخرج عبد المطلب ومعه سبعة وعشرون رجلا على نوق جياد نحو اليمن، فلما وصلوا إلى سيف بن ذي يزن بعد أيام سألوا عن الوصول إليه، قالوا لهم إن الملك في القصر الوردي، وكان من عاداته في أوان الورد أن يدخل قصر غمدان، ولا يخرج إلا بعد نيف وأربعين يوما، ولا يصل إليه ذو حاجة ولا زائر، وأنتم قصدتم الملك في أيام الورد، فذهب عبد المطلب إلى باب بستانه، وكان لقصر غمدان في وسط البستان أبواب، وكان لهذا البستان باب يفتح إلى البرية، وقد وكل بذلك البستان بوابا واحدا، فقال عبد المطلب لأصحابه: لعلنا يتهيئ لنا الدخول بحيلة، ولا يتهيئ إلا هي، فقال القوم: صدقت، قال الواقدي. ثم إن عبد المطلب نزل وأخذ نحو الباب، فنظر إلى البواب وسلم عليه، فقال له: يا بواب دعني أن أدخل هذا البستان، فقال البواب: وأعجبا منك! ما أقل فهمك، وأضعف رأيك؟ أمصروع أنت؟ فقال له عبد المطلب: ما رأيت من جنوني؟ فقال له البواب: ما علمت أن سيف بن ذي يزن في القصر مع جواريه وخدمه قاعدا فإن بصر بك في بستانه أمر بقتلك، وإن سفك دمك عنده أهون من شربة ماء، فقال له عبد المطلب: دعني أدخل ويكون من الملك إلي ما يكون، فقال له البواب: يا مغلوب العقل إن الملك في القصر وعيناه للباب والبواب، إنه قدر ما يرمى أن يأمر بقتلك، فقال عقيل بن أبي وقاص: يا أبا الحارث أما علمت أن المصابيح لا تضيئ إلا بالدهن؟ فقال عبد المطلب: صدقت، قال الواقدي. ثم إن عبد المطلب دعا بكيس من أديم فيه ألف دينار، وقال بعد أن صب الكيس بين يدي البواب: يا هذا إن تركتني أدخل البستان جعلت هذا بري إليك، فاقبل صلتي، وخل سبيلي، فلما نظر البواب إلى الدرهم خر مبهورا وقال له البواب: يا شيخ إن دخلت ونظر إليك وسألك عن كيفية دخولك ما أنت قائل؟ قال عبد المطلب: أقول له كان البواب نائما. وشرط عليه عبد المطلب أن لا يكذبه إن دعاه الملك

للمسألة فيقول غفوت وليس لي بدخوله علم، قال: نعم، فقال عبد المطلب: إن كذبتني في هذا صدقت الملك عن الصلة التي وصلتك بها، فقال له البواب: ادخل يا شيخ، فدخل عبد المطلب البستان، وكان قصر غمدان في وسط الميدان والبستان كأنه جنة من الجنان، قد حف بالورد والياسمين وأنواع الرياحين والفواكه، وفيه أنهار جارية وسطه، وإذا سيف بن ذي يزن قد اتكأ على عمود المنطرة من قصره، فلما نظر إلى عبد المطلب غضب وقال لغلمانه: من ذا الذي دخل علي بغير إذني؟ ايتوني به سريعاً، فسعى إليه الغلمان والخدم فاخطفوه من البستان، فلما دخل عبد المطلب عليه رأى قصرًا مبنيًا على حجر، مطلى بطلاء الوردي، منقشًا بنقش اللازوردي، وورد على أمثال الورد، ورأى عن يمين الملك وعن شماله وبين يديه من الجواري ما لا عدد لهن، ورأى بقرب الملك عمودًا من عقيق أحمر، وله رأس من ياقوت أزرق، مجوف محشى بالمسك، ورأى عن يساره تورا من ذهب أحمر، وعلى فخذه سيف نغمته مكتوب عليه بماء الذهب. قال الواقدي. فوقف عبد المطلب بين يديه ولم يتكلم له الملك ولا عبد المطلب حتى كرع الملك في التور الذي بين يديه، فلما فرغ من شربه نظر إليه وكان سيف قد شاهد عبد المطلب قبل هذا، ولكنه انكره حتى استنطقه، فقال له الملك: من الرجل؟ فقال أنا عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، حتى بلغ آدم عليه السلام، فقال له الملك: أنت ابن اختي؟ فقال: نعم أيها الملك أنا ابن اختك، وذلك أن سيف بن ذي يزن كان من آل قحطان، وآل قحطان من الأخ، وآل إسماعيل من الاخت، فعلم سيف بن ذي يزن أن عبد المطلب ابن اخته، فقال سيف: أهلا وسهلا وناقة ورحلا، ومد الملك يده إلى عبد المطلب، وكذلك عبد المطلب إلى نحو الملك، فأمره الملك بالقعود وكناه بأبي الحارث، أنتم معاشر أهل

الشار، رجال الليل والنهار، وغيوث الجذب والغلاء، وليوث الحرب بضرب
الطلا، ثم قال: يا أبا الحارث فيم جئت؟ فقال له عبد المطلب: نحن جيران بيت
الله الحرام، وسدنة البيت، وقد جئت إليك وأصحابي بالباب لنهشك بولايتك
وما فوضه الله تعالى من النصر لك وأجراه على يديك من هلاك عدوك، فالحمد
لله الذي نصرك، وأقر عينيك، وأفلج حجتك، وأقر عيوننا بخذلان عدوك، فأطال
الله تعالى في سوابغ نعمه مدتك، وهناك بما منحك، ووصلها بالكرامة الابدية،
فلا خيب دعائي فيك أيها الملك، ففرح سيف بدعائه واستقر له بالمحبة بما
سمع من تهنيته، ثم أمره أن يصير هو ومن معه بالباب من أصحابه إلى دار
الضيافة إلى أن يؤمر بإحضارهم بعد هذا اليوم إلى مجلسه، فمضى وحجابه
وخدمه بين يديه إلى حيث أمرهم، وخرج عبد المطلب واستوى على جملة
وأتبعه أصحابه وبين يديه غلمان الملك وحوله حتى أنزلوه وأصحابه الدار،
وبالغوا بالتوصية به وبأصحابه، فأمر الملك أن يجري عليهم في كل يوم ألف
درهم بيض، فبقي عبد المطلب في دار الضيافة سريرا حتى تصرمت أيام الورد،
فلما كان في اليوم الذي أراد فيه مجلسه للتسليم عليه والنظر في أمره ذكر عبد
المطلب في شطر من ليلته فأمر بإحضاره وحده، فدخل عليه الرسول فأمره
وأعلمه بمراد الملك منه، فقام معه إليه، فإذا الملك في مجلسه وحده، فقال
لخدمه: تباعدوا عنا، فلم يبق في المجلس غير الملك وعبد المطلب، وثالثهم
رب العزة تبارك وتعالى، فقال له الملك: يا أبا الحارث، إن من آرائي أن افوض
إليك علما كنت كتمته عن غيرك، وأريد أن أضعه عندك، فإنك موضع ذلك،
وأريد أن تطويه وتكتمه إلى أن يظهره الله تعالى، فقال عبد المطلب: السمع
والطاعة للملك، وكذا الظن بك فقال الملك: اعلم يا أبا الحارث إن بأرضكم
غلاما حسن الوجه والبدن، جميل القد والقامة، بين كفيه شامة، المبعوث من

تهامة، أنبت الله تعالى على رأسه شجرة النبوة، وظللتها الغمامة، صاحب الشفاعة يوم القيامة، مكتوب بخاتم النبوة على كتفيه سطران: لا إله إلا الله، والثاني محمد رسول الله، والله تعالى أمات أمه وأباه، وتكون تربيته على جده وعمه، وإنني وجدت في كتب بني إسرائيل صفته أبين وأشرح من القمر بين الكواكب، وإنني أراك جده، فقال عبد المطلب: أنا جده أيها الملك، فقال الملك: مرحبا بك وسهلا يا أبا الحارث، ثم قال له الملك: اشهدك على نفسي يا أبا الحارث إنني مؤمن به وبما يأتي به من عند ربه، ثم تأوه سيف ثلاث مرات بأن يراه فكان ينصره وينظره، يتعجب منه الطير في الهواء، ثم قال: يا أبا الحارث عليك بكتمان ما ألقيت عليك، ولا تظهره إلى أن يظهره الله تعالى، فقال عبد المطلب: السمع والطاعة للملك، ونظر عبد المطلب في لحية سيف بن ذي يزن سوادا وبياضا، وخرج من عنده وقد وعده في الجباء في غد ليرحلوا إلى أرض الحرم إن شاء الله تعالى، فلما رجع إلى أصحابه وجدهم وجلين شاحبين وقد أكثروا الفكر فيه حين دعاه الملك في مثل ساعته التي دعاه فيها، فقالوا له، ما كان يريد الملك منك؟ قال عبد المطلب: يسألني عن رسوم مكة وآثارها، ولم يخبر عبد المطلب أحدا بما كان بينه وبين الملك، وغدا عليهم رسول الملك من غد يحضرهم مجلسه فتطيبوا وتزينوا ودخلوا القصر، وعبد المطلب يقدمهم، فدخلوا عليه فنظر عبد المطلب فإذا برأسه ولحيته حالكا، فقال له عبد المطلب: إنني تركتك أبيض اللحية فما هذا؟ فقال له الملك: إنني أستعمل الخضاب، فقال أصحاب عبد المطلب: إن رأى الملك أن يرانا أهلا: لذلك الخضاب فليفعل، قال فأمر الملك أن يؤخذ بهم إلى الحمام، وكان القوم يبيض الرؤوس واللحاه، فخضبوا هناك فخرجوا ولشعورهم بريق كأسود ما يكون من الشعر، ويقال إن سيفاً أول من خضب رأسه ولحيته. قال الواقدي. ثم إن الملك أمر لكل واحد منهم ببكرة

بيض، فحمل كل واحد منهم على دابة وبغل، وأمر لكل واحد منهم بجارية و غلام وبتخت ثياب فاخرة، ولعبد المطلب بضعتي ما وهب لهم، ثم دعا الملك بفرسه العقاب ويغلته الشهباء وناقته العضباء وقال يا أبا الحارث: إن الذي أسلمه إليك أمانة في عنقك تحفظها إلى أن تسلمها إلى محمد صلى الله عليه وآله إذا بلغ مبلغ الرجال فقال له: أعلم أنني ما طلبت على ظهر هذه الفرس شيئاً إلا وجدته، وما قصدني عدو وأنا راكب عليها إلا نجاني الله تعالى منه، وأما البغلة فإني كنت أقطع بها الدكدك والجبال لحسن سيرها، ولا أنزل عنها ليلي ونهاري، فأمره أن يتحفظ ويجعلها لي تذكراً، وبلغه عني التحية الكثيرة، فقال عبد المطلب: السمع والطاعة لأمر الملك، ثم ودعوه وخرجوا نحو الحرم حتى دخلوا مكة، فوقعت الصيحة في البلد بقدمهم، فخرج الناس يستقبلونهم، وخرج أولاد عبد المطلب وقعد النبي على صخرة وقد ألقى كفه على وجهه لثلاث تناله الشمس حتى تقارب عبد المطلب، فنظر أولاده إليه وقالوا: يا أبانا خرجت إلى اليمن شيخاً ورجعت شاباً، قال: نعم أيها الفتيان سأخبركم بما ذكرتم، ثم قال لهم: أين سيدي محمد؟ فقالوا: إنه قعد في بعض الطريق ينتظركم، ثم إن عبد المطلب سار نحوه حتى وصل إليه مع أصحابه، فنزل عن مركوبه وعانقه وقبل ما بين عينيه، وقال له: إن هذا الفرس والبغلة والناقة أهداها إليك سيف بن ذي يزن، ويقرأ عليك التحية الطيبة، ثم أمر أن يحمل رسول الله صلى الله عليه وآله على الفرس، فلما استوى النبي صلى الله عليه وآله على ظهر الفرس انتشط وصهل صهيلاً شديداً فرحاً برسول الله صلى الله عليه وآله، ونسب هذا الفرس إنه عقاب بن ينزوب بن قابل بن بطال بن زاد الراكب بن الكفاح بن الجنح بن موج بن ميمون بن ربح، أمر الله تعالى قال كن، فكان بأمره. قال الواقدي. وأخذ أبو طالب بلجام فرسه، وحف برسول صلى الله عليه وآله أعمامه، فقال

صلى الله عليه وآله . خلوا عني فإن ربي يحفظني ويكلاني، فخلوا عنه، فدخل النبي صلى الله عليه وآله إلى مكة على حالته، فشاع خبره في قريش وبني هاشم، فتعجب من أمره الخلق، وبقي النبي صلى الله عليه وآله فرحاً مسروراً عند عبد المطلب.

* مستدرک سفينة البحار، شيخ علي النمازي الشاهرودي (1405هـ)، تحقيق: الشيخ حمزة بن علي النمازي، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم المقدسة، 1419م، ج10، ص229.

- يقال: أول من خضب رأسه ولحيته سيف بن ذي يزن. أول من قال بالبداء عبد المطلب. أول من وضع أنصاب الحرم معد بن عدنان خوفاً من أن يدرس الحرم. أول من غير دين إسماعيل فاتخذ الأصنام ونصب الأوثان بمكة ويحر البحيرة وسيب السائبه ووصل الوصيلة وحمى الحمام عمرو بن يحيى.

* فتح الباري شرح صحيح البخاري، الإمام ابن حجر العسقلاني (852هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، ج8، ص24.

- أما نسبته إلى عبد المطلب دون أبيه عبد الله فكأنها لشهرة عبد المطلب بين الناس لما رزق من نباهة الذكر وطول العمر بخلاف عبد الله فإنه مات شاباً ولهذا كان كثير من العرب يدعونه بن عبد المطلب كما قال ضمام بن ثعلبة لما قدم أيكم بن عبد المطلب وقيل لأنه كان اشتهر بين الناس أنه يخرج من ذرية عبد المطلب رجل يدعو الله ويهدي إلى الله الخلق على يديه ويكون خاتم الانبياء فانتسب إليه ليتذكر ذلك من كان يعرفه وقد اشتهر ذلك بينهم وذكره سيف بن ذي يزن قديماً لعبد المطلب قبل أن يتزوج عبد الله آمنة وأراد النبي

صلى الله عليه وسلم تنبيه أصحابه بأنه لا بد من ظهوره وأن العاقبة له لتقوى قلوبهم إذا عرفوا أنه ثابت غير منهزم.

* فتح الباري شرح صحيح البخاري، الإمام ابن حجر العسقلاني (852هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، ج8، ص293.

- وكان ابتداء دخول اليهودية اليمن في زمن أسعد ذي كرب وهو تبع الأصغر كما ذكره بن إسحاق مطولاً في السيرة فقام الاسلام وبعض أهل اليمن على اليهودية ودخل دين النصرانية إلى اليمن بعد ذلك لما غلبت الحبشة على اليمن وكان منهم أبرهة صاحب الفيل الذي غزا مكة وأراد هدم الكعبة حتى أجلاهم عنها سيف بن ذي يزن كما ذكره بن إسحاق مبسوطاً أيضاً ولم يبق بعد ذلك باليمن أحد من النصاري أصلاً إلا بنجران وهي بين مكة واليمن وبقي ببعض بلادها قليل من اليهود قوله فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله فإذا عرفوا ذلك مضى في وسط الزكاة من طريق إسماعيل بن أمية عن يحيى بن عبد الله بلفظ فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله فإذا عرفوا الله وكذا أخرجه مسلم عن الشيخ الذي أخرجه عنه البخاري وقد تمسك به من قال أول واجب المعرفة كامام الحرمين واستدل بأنه لا يتأتى الاتيان بشئ من المأمورات على قصد الامثال ولا الانكفاف عن شئ من المنهيات على قصد الانزجار الا بعد معرفة الأمر والنهي واعترض عليه بان المعرفة لا تتأتى الا بالنظر والاستدلال وهو مقدمة الواجب فيجب فيكون أول واجب النظر وذهب إلى هذا طائفة كابن فورك وتعقب بان النظر ذو أجزاء يترتب بعضها على بعض فيكون أول واجب جزءاً من النظر وهو محكى عن القاضي أبي بكر بن الطيب وهو

الاستاذ أبي إسحاق الاسفرايني أول واجب القصد إلى النظر وجمع بعضهم بين هذه الأقوال بان من قال أول واجب المعرفة أراد طلباً وتكليفاً ومن قال النظر أو القصد أراد امتثالاً لانه يسلم انه وسيلة إلى تحصيل المعرفة فيدل ذلك على سبق وجوب المعرفة وقد ذكرت في كتاب الايمان من اعرض عن هذا من أصله و متمسك بقوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها وحديث كل مولود يولد على الفطرة فأن ظاهر الآية والحديث ان المعرفة حاصلة بأصل الفطرة وان الخروج عن ذلك يطرأ على الشخص لقوله عليه الصلاة والسلام.

* تفسير الصافي، فيلسوف الفقهاء المولى محسن الفيض الكاشاني (1091هـ) تحقيق: الشيخ حسين الاعلمي، ط2، 1416هـ مكتبة الصدر، تهران، ج5، ص377.

- وفي قرب الاسناد عن الكاظم (عليه السلام) ان ابرهة بن يكسوم قاد الفيل إلى بيت الله الحرام ليهدمه قبل مبعث النبي (صلى الله عليه وآله) فقال عبد المطلب ان لهذا البيت ربا يمنعه ثم جمع أهل مكة فدعا وهذا بعد ما أخبره سيف بن ذي يزن فأرسل الله عليهم طيراً أبابيل ترميهم ودفعهم عن مكة وأهلها وفي الامالي في هذه القصة زيادات قيل وكان السبب فيه أن أبرهة بن الصباح الا شرم ملك اليمن من قبل اصحمة النجاشي بنى كنيسة بصنعاء وسماها القليس وأراد أن يصرف إليها الحاج فخرج رجل من كنانة فقعدها ليلاً فأغضبه ذلك فحلف ليهد من الكعبة فخرج بجيشه ومعه فيل قوي اسمه محمود إلى آخر القصة.

* تفسير القرآن العظيم، أبي الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي (774هـ)، دار المعرفة، بيروت، 1412 هـ ج3، ص 528.

- هكذا ذكر محمد بن إسحاق في السيرة أن الذي قتل أصحاب الاخدود هو ذو نواس واسمه زرعة ويسمى في زمان مملكته يوسف وهو ابن بيان أسعد أبي كريب وهو تبع الذي غزا المدينة وكسى الكعبة واستصحب معه حبرين من يهود المدينة فكان يهود من تهود من أهل اليمن على يديهما كما ذكره ابن إسحاق مبسوطا فقتل ذو نواس في غداة واحدة في الاخدود عشرين ألفا ولم ينج منهم سوى رجل واحد يقال له دوس ذو ثعلبان ذهب فارسا وطرخوا وراءه فلم يقدروا عليه فذهب إلى قيصر ملك الشام فكتب إلى النجاشي ملك الحبشة فأرسل معه جيشا من نصارى الحبشة يقدمهم أرياط وأبرهة فاستنقذوا اليمن من أيدي اليهود وذهب ذو نواس هاربا فلجج في البحر فغرق واستمر ملك الحبشة في أيدي النصارى سبعين سنة ثم استنقذه سيف بن ذي يزن الحميري من أيدي النصارى لما استجاش بكسرى ملك الفرس فأرسل معه من في السجون فكانوا قريبا من سبعمائة ففتح بهم اليمن ورجع الملك إلى حمير.

* الطبقات الكبرى، ابن سعد (230هـ)، دار صادر، بيروت، ج5، ص 533.

- فيروز بن الديلمي وهو من أبناء أهل فارس الذين بعثهم كسرى إلى اليمن مع سيف بن ذي يزن فنفوا الحبشة عن اليمن وغلبوا عليها فلما بلغهم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد فيروز بن الديلمي على النبي صلى الله عليه وسلم فأسلم وسمع منه وروى عنه أحاديث فمن أهل الحديث من يقول حدثنا فيروز بن الديلمي وبعضهم يقول الديلمي وهو واحد يعنون فيروز بن الديلمي والذي يبين ذلك فالحديث الذي رواه واحد ويختلفون في اسمه.

* الاخبار الطوال، أبو حنيفة الدينوري (282هـ)، تحقيق: عبد المنعم عامر، ط1، 1960، دار احياء الكتب العربية، بيروت، ص 63 - 64.

- (سيف بن ذي يزن) فلما طال ذلك على أهل اليمن خرج سيف بن ذي يزن الحميري من ولد ذي نواس حتى أتى قيصر، وهو بأنطاكية، فشكى إليه ما هم فيه من السودان، وسأله أن ينصرهم وينفيهم عن أرضهم، ويكون ملك اليمن له، فقال قيصر: أولئك هم على ديني، وأنتم عبدة أوثان، فلم أكن لأنصركم عليهم. فلما يئس منه توجه إلى كسرى، فقدم الحيرة على النعمان بن المنذر، فشكى إليه أمره، فقال له النعمان. ما كان سبب إخراج جدنا ربعة بن نصر إيانا عن أرض اليمن، وإسكاننا بهذا المكان إلا لهذا الشأن فأقم، فإن لي وفادة في كل عام إلى الملك كسرى بن قباد، وقد حان ذلك، فإذا خرجت أخرجتك معي، واستأذنت لك، وتشفعت لك إليه فيما قصدت له، ففعل واستأذن، وتشفع، فوجه كسرى بجيش ممن كان في السجون، وأمر عليهم رجلاً منهم، يقال له وهرز بن الكامجار، وكان شيخاً كبيراً، قد أناف على المائة، وكان من فرسان العجم، وإبطالها، ومن أهل البيوتات والشرف، وكان أخاف السبيل، فحبسه كسرى. فسار وهرز بأصحابه إلى الأبله، فركب منها البحر، ومعه سيف بن ذي يزن، حتى خرجوا بساحل عدن، وبلغ الخبر مسروقاً، فسار إليهم، فلما التقوا وتوافقوا للحرب أسرع له وهرز بنشاب، فرماه، فلم يخطئ بين عينيه، وخرجت من قفاه، وخر ميتاً، وانفض جيشه، ودخل وهرز صنعاء، وضبط اليمن، وكتب إلى كسرى بالفتح، فكتب إليه كسرى، يأمره بقتل كل أسود باليمن، وبتمليك سيف عليها، وبالإقبال إليه، ففعل. وإن بقايا من السودان قد كان سيف استبقاهم، وضمهم إلى نفسه، يجمزون بين يديه إذا ركب، شدوا على سيف يوماً، وهم بين يديه في موكبه، فضر به بحر ابهم حتى قتلوه.

* تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر (571هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، 1415هـ ج3، ص448 - 450.

- الزعامة إلى يوم القيامة قال عبد المطلب أيها الملك لقد أبت بخير ما أب بمثله وفد قوم ولولا هبة الملك وإجلاله وإعظامه لسألته من ساره إياي ما زادني إلا سرورا شديدا قال له الملك هذا حينة الذي يولد فيه أو قد ولد اسمه محمد يموت أبوه وأمه ويكفله جده وعمه قد ولدناه مرارا والله باعته جهارا وجاعل له منا أنصارا يعز بهم أوليائه ويذل بهم أعداءه ويضرب بهم الناس عن عرض ويستبيح بهم كرائم الأرض يعبد الرحمن ويدحض الشيطان ويخمد النيران ويكسر الأوثان قوله فصل وحكمه عدل ويأمر بالمعروف ويفعله وينهى عن المنكر ويتركه قال له عبد المطلب عز جدك ودام ملكك وعلا كعبك فهل الملك سارني بإفصاح فقد وضع لي بعض الإيضاح قال له سيف بن ذي يزن والبيت ذي الحجب والعلامات على النصب إنك لجده يا عبد المطلب غير كذب قال فخر عبد المطلب ساجدا فقال له ابن ذي يزن ارفع رأسك ثلج صدرك وعلا كعبك فهل أحسست بشئ مما ذكرت لك قال نعم أيها الملك إنه كان لي ابن وكنت به معجبا وبه رفيقا وإني زوجته كريمة من كرائم قومي آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة فجاءت بغلام فسميته محمدا مات أبوه وأمه وكفلته أنا وعمه فقال له ابن ذي يزن الذي قلت لك كما قلت فاحتفظ على ابنك من اليهود فإنهم له أعداء ولن يجعل الله لهم عليه سبيلا واطو ما ذكرت لك دون هؤلاء الرهط الذين معك فإني لست آمن أن تتدخلهم النفاسة من أن تكون لكم الرياسة فينصبون له الجبائل ويبغون له الغوائل وهم فاعلون ذلك أو أتباعهم غير شك ولولا أنني أعلم أن الموت مجتاحي قبل مبعثه لصرت بخيلي ورجلي حتى أصير إلى يثرب دار ملكي فإني أجد في الكتاب الناط والعلم السابق أن يثرب استحكام أمره وأهل نصرته وموضع قبره ولولا أنني أقيه الآفات وأحذر عليه العاهات لأعلنت على حداثة سنه أمره ولأوطأت على أسنان

العرب كعبه ولكني سأصرف ذلك إليك عن غير تقصير بمن معك ثم دعا بالقوم فأمر لكل واحد منهم بعشرة أعبد سود وعشرة إماء سود وحلتين من حلل البرود وخمسة أرتال ذهب وعشرة أرتال فضة ومائة من الإبل وكرش مملوء عنبراً وأمر لعبد المطلب بعشرة أضعاف ذلك وقال له إذا جاءك الحول فأتني بخيره وما يكون من أمره قال فمات سيف بن ذي يزن قبل أن يحول عليه الحول قال وكان كثيراً ما يقول عبد المطلب يا مغشّر قریش لا يغبطني رجل منكم بجزيل عطاء الملك وإن كثر فإنه إلى نفاذ ولكن يغبطني ما يبقى لي ولعقبی ذكره وفخره فإذا قيل وما هو قال سيعلم ما يقول أو قال ستعلم ما أقول ولو بعد حين.

* الإصابة في تميز الصحابة، ابن حجر العسقلاني (852هـ)، تحقيق: الشيخ عادل

احمد عبد الموجود، ط1، 1415هـ دار الكتب العلمية، بيروت، ج3، ص249.

- سيف بن ذي يزن ملك حمير ذكره بن منده في الصحابة وقال أدرك

النبي صلى الله عليه وسلم وأخبر جده عبد المطلب بنبوته وصفته ثم ساق في ترجمته حديث أنس أن ملك ذي يزن أهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حلة قلت مات سيف قبل المبعث والذي أهدى إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكاتبه ولده زرعة كما تقدم في ترجمته وروى بن هشام في الدفائن بسند منقطع عن النبي صلى الله عليه وسلم أن ظئره زوج حليلة أخبرهم إنهم لما أرادوا دفن سلول بن حبيشة وقفوا على باب مغلق فلما فيه سرير عليه رجل وعند رأسه كتاب فيه أنا أبو شمر ذو النون فقال ذو النون هو سيف بن ذي يزن قلت وهو صريح في أنه مات قبل البعثة ولو كانوا يذكرون في الصحابة من فاه بذكر النبي صلى الله عليه وسلم ممن مات قبلهم للزمهم ذكر تبع ومسعر وسطيح وقس بن ساعدة وجمع كثير نحوهم هذا وفي آخر الجزء الأول من النسخة ب هنا آخر

المأبأ الاول من كأاب الاصابة فف أسماء الصأابة لشفف الاسلام قاضف القضاة أبف الفضل بن أأر الكنافف العسقلانف أمأع الله المسلمف فبقائف وادام علومه فف معالف ارأقائف آمفن آمفن آمفن فألوه إن شاء الله أعالف فف أول المأبأ الشانف أرف الشفن المعأمة القسم الاول والأأأ الله أولا وآأرا ظاهراف وباطنا أسبنا الله ونعم الوكفل وصلف الله على سفانا مأأأ وآله وصأبه وسلم أسلفما أبدا إلى يوم الالف ووافق الفراأ من أعلفقه يوم الاأأ 13 أأاأ الاول سنة 842 أأسن الله العواقب بمنه وكرمه آمفن والأأأ لله رب العالمفن ولا أأول ولا قوة إلا بالله العأظم وأاماه فف الهامش مأأرأ على هذا الأأرأ من أوله إلى آأره كأبه على الألفف الشاففف عفف عنه

* الإصابة فف أأفز الصأابة، ابن أأر العسقلانف (852هـ)، أأقفق: الشفف عاأل

أأأ عبأ الموأوأ، أار الكأب العلمفة، بفروأ، ط1، 1415هـ أ7، ص284.

- أبو كبشة أاضن النبف صلف الله علفه وسلم الأف الكأف قانأ قرفش أسببه إلىه فأقول قال بن أبف كبشة قفل هو الأأارأ بن عبأ العزف السعأف زوج ألفة فأأم فف الاسماء وأأر بن الكلفف فف كأاب الأقائق عن أبفه عن أبف صالح عن بن عباس أن النبف صلف الله علفه وسلم قال أأأفف أاضنف أبو كبشة أنهم لما أرادوا أفسلول بن أأشفة وكان سفدا معظما أأروا له فوقعوا على باب مألق فأأأوه فإأا سرفر علفه رجل وعلفه أأل وعأأ رأسه كأاب أنا أبو شمأ أوالنون مأوى المساكفن ومسأعاأ الغارمفن أأأفف الموأ غضبا وقد أعفا ألك الأأابرة قبلف قال النبف صلف الله علفه وسلم وأبو شمأ هو سفف بن أف فزن وفقال إن أبا كبشة الأف كان فنسب إلىه هو أأه من قبل أأه أبفه وهو والأ سلمف الانصارفة الأأرأفة والأه عبأ المألب وهو بن عمرو بن ففأ بن لفبأ الأأرأف.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- الكتاب المقدس

1- السير الشعبية:

- سيرة فارس اليمن الملك سيف بن ذي يزن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985.

2- المعاجم والقواميس:

- قاموس المورد، عربي- إنكليزي، إنكليزي-عربي، منير البعلبكي، د. وحي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط11، 2007.
- كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1985.
- لسان العرب، ابن منظور، اعتنى بتصحيحه: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999.
- مختار الصحاح، أبو بكر الرازي، مكتبة لبنان، بيروت، 1986.
- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، مصر، ط4، 2004.
- معجم مصطلحات نقد الرواية، د. لطيف زيتوني، مكتبة لبنان ناشرون ودار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
- معجم السرديات، مجموعة من المؤلفين، إشراف: محمد القاضي، الرابطة الدولية للناشرين المستقلين، ط1، 2010.

3- المكتب العربية:

- الأخبار الطوال، أبو حنيفة الدينوري (282هـ)، تحقيق: عبد المنعم عامر، ط1، دار احياء الكتب العربية، بيروت، 1960.
- الأدب العجائبي والعالم الغرائبي، كمال أبو ديب، دار الساقي، بيروت، بالاشتراك مع دار أوركس للنشر، أكسفورد، بريطانيا، ط1، 2007.
- الأدب والغربة.. دراسات في بنوية الأدب العربي، عبد الفتاح كيليطو، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1997.
- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: هـ. ريتز، دار الكتاب للتراث العربي، د.ت. د. ط.
- أسرار السحر وقراءة الفنجان والكف وضرب الرمل والاستخارة، علي الطهطاوي، الروضة للنشر والتوزيع، د.ت. د. ط.
- أشكال التعبير في الأدب الشعبي، نبيلة إبراهيم، دار نهضة مصر، د.ت. ت، القاهرة.
- الإصابة في تميز الصحابة، ابن حجر المسقلائي (852هـ)، تحقيق: الشيخ عادل احمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير، جمال الدين بن الشيخ، ترجمة: محمد برادة، عثمان الميلودي، يوسف الأنطكي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
- بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي (1111هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية المصححة، 1983م.
- البناء الأسطوري للسيرة الشعبية.. سيرة الملك سيف بن ذي يزن نموذجاً، دكتور خطري عرابي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2009.
- بناء الحكاية التاريخية.. تاريخ الطبري أنموذجاً، د. سميد عبد الهادي المرهج، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- بناء الرواية.. دراسة مقارنة في "ثلاثية" نجيب محفوظ، سيزا قاسم، مكتبة الأسرة، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، 2004.

- البنى الحكائية في الأدب العربي، أميرة الكولي، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2013.
- بنية الخطاب السردى.. مقاربات نقدية في الرواية العربية السورية، نذير جعفر، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2010.
- بنية السرد العربي.. من مساءلة الواقع إلى سؤال المصير، محمد معتصم، الدار العربية للعلوم ناشرون- بيروت، ودار الأمان- الرباط، ومنشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2010.
- بنية السيرة الشعبية وخطابها الملحمي في عصر المماليك، د. طلال حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1999.
- بنية المتخيل في نص ألف ليلة وليلة، المصطفى مويهن، دار الحوار، سوريا، ط1، 2005.
- بنية النص الروائي، إبراهيم خليل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
- بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي، د. حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2000.
- تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر (571هـ)، تحقيق: علي شبري، دار الفكر، ج3، 1415هـ.
- تحليل النص السردى.. تقنيات ومفاهيم، محمد بوعزة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
- تفسير الصافي، محسن الفيض الكاشاني (1091هـ)، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مكتبة الصدر، تهران، ط2، ج5، 1416هـ.
- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي (774هـ)، دار المعرفة، بيروت، ج4، 1412هـ.
- تمثيلات الآخر.. صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، د. نادر كاظم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.
- الخرائج والجرائح، قطب الدين الراوندي (573هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي (ع) قم المقدسة، د. ط، د. ت.

- الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة 360، الكويت، 2009.
- ذخيرة المعجائب العربية.. سيف بن ذي يزن، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994.
- رحلة في الأدب العربي، د. شعيب حليفي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.
- الرواية والتاريخ.. سلطان الحكاية وحكاية السلطان، د. عبد السلام أقليمون، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- الزمن في الرواية العربية، الدكتورة مها حسن القصراني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.
- الزهر النظر في حال الخضر، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، قدم له وحققه وخرّج نصوصه: صلاح الدين مقبول أحمد، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط2، 2004.
- السرد العربي القديم.. الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، د. ضياء الكعبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.
- السرد العربي.. مفاهيم وتجليات، سعيد يقطين، الدار العربية للعلوم ناشرون- بيروت، دار الأمان- الرباط، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2012.
- السرد الغرائبي والمعجائبي في الرواية والقصة القصيرة في الأردن (-1970 2002)، سناء كامل الشعلان، عمان، وزارة الثقافة، 2004.
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (748 هـ)، تحقيق: بشار عواد ومحبي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1413 هـ.
- السيرة النبوية، ابن هشام، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهرسها: عبد الحفيظ شليبي، مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1936.
- السيرة النبوية، ابن هشام، أبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري (218 هـ)، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، تقديم ومراجعة: صدقي جميل المطار، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2003 م.
- سيمولوجية الشخصيات السردية (رواية "الشراع والعاصفة" لحنا مينة نموذجاً)، سعيد بنكراد، دار مجدلاوي، عمان، ط1، 2003.

- شعرية الرواية الفانتاستيكية، شعيب حليفي، الدار العربية للعلوم ناشرون- بيروت، دار الأمان- الرباط، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2009.
- شعرية الفضاء.. المتخيل والهوية في الرواية العربية، حسن نجمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2000.
- الطبقات الكبرى، ابن سعد (230 هـ)، دار صادر، بيروت، د.ت.
- عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، زكريا بن محمد بن محمود الكوفي القزويني (ت682هـ)، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 2000.
- المعجائبي في الأدب- من منظور شعرية السرد، حسين علام، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
- المعجائبي في الرواية العربية، نورة بنت إبراهيم العنزلي، المركز الثقافي العربي والنادي الأدبي بالرياض، ط1، 2011.
- المعجائية في الرواية الجزائرية، د. الخامسة علاوي، دار التنوير / الجزائر، 2013.
- الغرابة.. المفهوم وتجلياته في الأدب، د. شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير 2012.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني (852هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، د.ت.
- الفضاء الروائي في الغربية.. الإطار والدلالة، منيب محمد البوريمي، سلسلة دراسات تحليلية، دار النشر المغربية، المغرب، ط1، 1984.
- الفضائل، شاذان بن جبريل القمي (660هـ)، المكتبة الحيدرية في النجف الاشرف، 1962م.
- الفنطازية والصولجان.. دراسة في عجائبية الرواية العربية، د. فاطمة بدر، دار الأدهم للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013.
- في أدبنا الشعبي، الفة الإدليبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1974.
- في نظرية الرواية.. بحث في تقنيات السرد، د. عبد الملك مرتاض، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، كانون الأول 1998.

- القارئ والنص.. العلامة والدلالة، سيزا قاسم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.
- قال الراوي.. البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997.
- قرب الإسناد، أبو العباس عبد الله الحميري البغدادي (300 هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط1، 1413 هـ.
- قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، الدكتور نبيلة إبراهيم، دار العودة، بيروت، د.ط، 1974.
- قضايا الرواية العربية المعاصرة.. الوجود والحدود، د. سعيد يقطين، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2010.
- كتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005.
- كتاب التيجان في ملوك حمير، عن وهب بن منبه (34هـ - 114هـ)، رواية أبي محمد عبد الملك بن هشام عن أسد بن موسى عن أبي إدريس ابن سنان عن جده لأنه وهب بن منبه رضي الله عنهم، تحقيق ونشر: مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، الجمهورية العربية اليمنية، صنعاء، ط1، 1347 هـ.
- كتاب السحر، محمد محمد جعفر، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت، د.ط.
- كتابة السيرة الشعبية، فاروق خورشيد ومحمود ذهني، منشورات إقرأ، بيروت، ط2، 1980.
- كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق (381هـ)، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1405 هـ.
- متعة الرواية، الدكتور أحمد زياد محبك، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- المساحة المختفية.. قراءات في الحكاية الشعبية، ياسين النصير، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.
- مستدرك سفينة البحار، علي التمازي الشاهرودي (1405هـ)، تحقيق: الشيخ حمزة بن علي التمازي، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ج10، 1419 م.

- مشكاة المفاهيم.. النقد المعرفي والمثاقفة، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2010.
- المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، سعد الدين مسعود بن عمر التفنازاني (ت 792)، تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
- المعجزة في المتخيل الإسلامي من خلال كتب "قصص الأنبياء"، د. باسم المكي، المركز الثقافي العربي، منشورات منبر مؤمنون بلا حدود، ط1، 2013.
- مفهوم التاريخ، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4، 2005.
- من السردية إلى التخيلية.. بحث في بعض الأنساق الدلالية في السرد العربي، د. سعيد جبار، منشورات ضفاف - بيروت، ودار الأمان - المغرب، ومنشورات الاختلاف - الجزائر، ط1، 2013.
- مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب (588هـ)، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، مطبعة الحيدري، النجف، 1376هـ.
- الموروث الشعبي، فاروق خورشيد، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1992.
- موسوعة السرد العربي، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2008.
- نظام الرحلة ودلالاتها.. السندباد البحري - عينة، عليمه قادري، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2006.

4. المكتب المعزيتي:

- أحلام الخليفة.. الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية، أنا ماري شيميل، ترجمة: حسام الدين جمال بدر، محيي الدين جمال بدر، حارس فهمي شومان، محمد إسماعيل السيد، دار الجمل كولونيا - بغداد، 2005.
- أدب الفتازيا.. مدخل لقراءة الواقع، ت. ي. أبتر، ترجمة: صباح سعدون السعدون، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، 1989.

- أشكال الزمان والمكان في الرواية، ميخائيل بختين، ترجمة: يوسف حلاق، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1990.
- التخيل القصصي.. الشعرية المعاصرة، شلوميت ريمون كنعان، ترجمة: لحسن أحمامة، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط1، 2010.
- الزمن والرواية، أ. أ. مندلاو، ترجمة: بكر عباس، مراجعة: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1997.
- السحر.. قوته في العالم اليوم، ويليام سيبروك، ترجمة: سليم عبد الأمير حمدان، دار المدى، دمشق، سورية، ط1، 2009.
- سمبولوجية الشخصيات الروائية، فيليب هامون، ترجمة: سعيد بنكراد، تقديم: عبد الفتاح كيليطو، دار الحوار، دمشق، ط1، 2013.
- الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو، ترجمة فريق بإشراف مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، -1989 1990
- محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، بول ريكور، تحرير وتقديم: جورج هـ. تيلور، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
- مدخل إلى الأدب المجائبي، تزفيتن تودوروف، ترجمة: الصديق بوعلام، مراجعة: محمد برادة، دار شرقيات، القاهرة، ط1، 1994.
- مدخل إلى نظريات الرواية، بير شارتيه، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001.
- مشكلة المكان الفني، يوري لوتمان، ترجمة سيزا قاسم دراز، ضمن كتاب: جماليات المكان، عبوت المقالات، الدار البيضاء، ط2، 1988.
- مفاهيم سردية، تزفيتان تودوروف، ترجمة: عبد الرحمان مزيان، منشورات الاختلاف، ط1، 2005.
- مورفولوجيا الحكاية الخرافية، فلاديمير برروب، ترجمة وتقديم: أبو بكر أحمد باقادر وأحمد عبد الرحيم نصر، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط1، 1989.
- نظريات السرد الحديثة، والاس مارتن، ترجمة: حياة جاسم محمد، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1998.

- النقد البنيوي للحكاية، رولان بارت، ترجمة: أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط1، 1988.
- الوجود والزمان والسرد.. فلسفة بول ريكور، ديفيد وورد، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999.

5- الرسائل العلمية:

- الخيال والتخييل عند حازم القرطاجني - بين النظرية والتطبيق، رشيدة كلاع، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة متوري قسنطينة، 2005.
- العجائية في أدب الرحلات: رحلة ابن فضلان نموذجاً، علاوي الخامسة، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي، كلية اللغات والآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة متوري، قسنطينة، الجزائر، 2005.

6- الدوريات:

- أشكال التعبير في السيرة الشعبية العربية، صالح جديد، مجلة الثقافة الشعبية (البحرين)، العدد 20، السنة السادسة، شتاء 2013.
- الحكاية الشعبية.. الأصل ولعبة الأتمة دراسة في هوية النص، عباس عبد الحليم عباس، مجلة الثقافة الشعبية (البحرين)، سنة الخامسة، ربيع 2012.
- السير والملاحم الشعبية في الأدب العربي، جوفاني كانوفا، مجلة التراث الشعبي (العراق)، عدد السادس، السنة الحادية عشرة، 1980.
- السيرة والملحمة، لطفي الخوري، مجلة التراث الشعبي (العراق)، عدد الثالث، السنة الرابعة، 1973.

صفاء ذياب

- تولد 1975.
- ماجستير أدب عربي، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، جامعة البصرة، عن رسالته (تمثّلات العجيب في السيرة الشعبية العربية.. سيرة الملك سيف بن ذي يزن أنموذجاً)، 2014.
- بكالوريوس أدب عربي، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، جامعة بغداد، 2002-2003.
- حصل على منحة الكاتب الضيف في مدينة شين (Skien) النرويجية، وأقام هناك نشاطات ثقافية عديدة، منذ العام 2008 وحتى العام 2012.

المنجز الإبداعي:

- شاعر وكاتب، صدر له:
 - لا توقف الوقت، شعر، بغداد، 2000.
 - قلق، شعر، بغداد، 2001.
 - ولا أحد غيري، شعر، منشورات اتحاد الأدباء العراقيين، 2005.
 - سماء يابسة، شعر، دار فضاءات، عمان، الأردن، 2010.
 - ثلج أبيض بصفيرة سوداء، شعر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2012.

المنجز الفني

- أقام معارض فوتوغرافية خارج وداخل العراق، منها:
 - البصرة كما رأيتها، مدينة شين، النرويج، 2010.
 - صور من الشرق، أوصلو، النرويج، 2011.
 - شرق- غرب، مدينة بوشكرن، النرويج، 2011.
 - العراق هنا، مدينة ليلاهامر، النرويج، ضمن فعاليات مهرجان الأدب النرويجي، 2011.
 - طيف نجمة لدى الباب، بغداد، وزارة الثقافة، ضمن فعاليات بغداد عاصمة الثقافة العربية، 2013.

د.لر ميزوبوتاميا
للطبع للنشر والتوزيع



الرحيل الى ميزوبوتاميا	امل بورتر
العراق ما بين الحريين - رسائل ضابط لتكليزي	امل بورتر
العراق المعاصر برؤى اجنبية.....	ترجمة : د. محمود احمد القيسي
ثورة وزعيم	د. عبد الخالق حسين
الطائفية السياسية ومشكلة الحكم في العراق.....	د. عبد الخالق حسين
لشجان ولوزان الهوية العراقية	د. ميثم الجنابي
التوليتارية للعراقية.....	د. ميثم الجنابي
الحركة الصدرية ولفز المستقبل.....	د. ميثم الجنابي
فلسفة الثقافة البديلة في العراق.....	د. ميثم الجنابي
فلسفة الهوية العراقية.....	د. ميثم الجنابي
العراق - حوار البدائل.....	د. ميثم الجنابي - حاوره مازن لطيف
الصحافة الرسمية في العراق ما قبل جريدة الوقائع العراقية.....	سالم الاكوسي
الطفالية والطفيلان في العراق	شامل عبد القادر
رحلة يوسف رزق الله غنيمة الى ايران	طارق الحمداني
بغداد تبوح باسرارها	عباس عبود
بغداد ذلك الزمان	عزيز الحاج
صحائف بغداد	فؤاد طه
مثقفون عراقيون.....	مازن لطيف
محاولة في فهم شخصية الفرد العراقي	محمد مبارك
الان والغد.....	مهدي الحافظ
العراق.. نبؤات الامل.....	مهدي الحافظ
نصوص بغدادية نادرة.....	د. طارق نافع الحمداني
فيصل ملك العراق.....	مز ستورث ارسكين
شارع الرشيد في الذاكرة العراقية	سالم الاكوسي
حكاية من بغداد.....	اثيل ستيغانا درور
بغداد في عهد الخلافة العباسية.....	في ليسترنج
تقويم للعراق.....	رفائيل بطي

وزراء بغداد	طارق حرب
التحضر في المجتمع العراقي	منى العينة جبي
لطيف العائلي.. مصور من العراق	لطيف العائلي
سحر الحقيقة... شخصيات وكتب ودراسات في التراث الشعبي	باسم عبد الحميد حمودي
بغداد في عصر الخلافة العباسية	(البيسترنج)
تأسيس بغداد.. الفلسفة والرموز.....	زهير الهولبي
فيصل الثاني .. ملك العراق	علي ابو الطحين
مشكلة الشيعة في العهد العثماني	مجوعة باحثين
الناصرية	نعيم عبد مهمل
شروكية	شوقي كريم
البقرة التي اكلت صورة السيد الرئيس	منير العبيدي
الهورلا	فالح عبد الجبار
الامام علي - القوة والمثل	د. ميثم الجنابي
هادي العلوي .. المثقف المتمرد {3 طبعات}	د. ميثم الجنابي
محمد مكية : رائد للعمارة العراقية.....	علي ثويني
محطات في فكر وحياة هادي العلوي.....	مازن لطيف
مير بصري .. سيرة وتراث.....	فاتن محيي محسن
الاب انسئاس الكرملي	كريم عبد الحسين فرج
معاوية الثنائي والتشيع في البلاط الاموي	محسن خزل المحسن
الجولهرى بلسانه وبقلبي	سليم البصون
استنكرات فنية	قحطان جاسم جولد
نور شاول.. الريادة في الادب والصحافة	محمد جبير
عمر عبد الله... النار ومرارة الامل	عبد الحسين شعبان
رجال وتاريخ	حميد السعدون
الثقافة القانونية للمهندسين والمقاولين	د. حميد لطيف الدليمي
منهجية البحوث العلمية	د. حميد لطيف الدليمي
التتقيف الصحي والبيئي.....	علي اسماعيل الجلف
في الاحوال والاموال	فالح عبد الجبار
اثر التنشئة الاجتماعية في البناء الديمقراطي	عقيلة عبد الحسين الدهان
طبيعة العلامة السميانية وسيمياء النص الادبي	لخاص محمد عيدان-صلاح كلظم هادي
للسخرية في البرامج التلفزيونية.....	ضياء مصطفى
استعادة ماركس	سعد محمد رحيم

مفهوم الاخلاق عند ابي حيان التوحيدي	محمد مخلف الدليمي
حكمة الروح الصوفي	ميثم الجنابي
كتاب الجيب للمحكومين بالاعدام	خضر ميري
تجارب ديمقراطية	ضياء حميو
عن الثورة واليسار	عصام الخفاجي
إشكالية الدولة	علي حسن الفولز
اليسار الصعب	كاظم حبيب
الثورة العربية والمستقبل	د. ميثم الجنابي
الفضي الامريكية	د. حميد السعدون
لزمة الاسلام	برنارد لويس
الماسونية	عبد الكريم التزميري
الصابئة المندائية	نعيم عبد مهمل
هيئة الدفاع عن لبتاع الحينلات والمذاهب في العراق	كاظم حبيب
يهود العراق	مازن لطيف
التاريخ المنسي ليهود العراق	مازن لطيف
موسوعة الاضرحة والمزارات العراقية	مازن لطيف
الاستشراق اليهودي	عباس سليم زيدان
دورة القمر القصيرة ليهود العراق	مازن لطيف
المنتفض	احمد كريم
لجمال المخلوقات رجل	بلقيس حميد حسن
لالى، طيفها اللق	حميد نجم الزبيدي
عن الوردة وهي تطيع بحياتي	حيدر الحاج
ربما ..من يدي؟	خزعل الماجدي
شوغات	خزعل الماجدي
كخوف الملائكة	د. مهدي المانع
ثلاث مدن ، ثلاثة اسابيع في الصين	سعدى يوسف
الاعمال الشعرية الكاملة ج 1	سلمان داود محمد
الاعمال الشعرية الكاملة ج2	سلمان داود محمد
لسلة طويلة مقلقة	عبد العزيز الحيدر
تمة الهاوية	عبد النبي الشايح
هولجس ملتبسة	عبد النبي الشايح
غواية الساعات	عبدان الفضلي

لوروك سليل التعب.....	علي الشيال
نبي الأنوثة.....	فاطمة العراقية
ذاكرة الرماد.....	كلظم الواسطي
كثر الحديث.....	كريم العراقي
مرثية البياض.....	محمد حريب
ضمد الاسئلة.....	ناظم الساعدي
الف ميل من الوجع.....	ناظم رشيد
سقوط.....	هادي الناصر
طريقة في الغناء (شعر).....	ريسان الخزعلي
الليالي العراقية.....	منيا ميخائيل
هوامش كحل.....	حلمد الرلوي
خريف الأسئلة.....	علي طالب
البنفسج لمر.....	علاء جاسب
خسارات فكتة.....	ملجد طوقان
هناك وإليك.....	عبد النعيم الساعدي
صحبة ليل طويل.....	عزيز عبد الصاحب
رائعة ملجودولين.....	نادية عزيزة
موسيقى الصباح.....	رسمية محبيس
يحدث دائما.....	سامي مهدي
فشل في ذاكرة الأرقام.....	عباس بانّي المالكي
ناريسيس.....	هنى محمد حمزة
تافحة لدم.....	هنى محمد حمزة
مختارات سامي مهدي.....	سامي مهدي
تأخرت القياة وبعيت وحدي.....	بلقيس حميد حسن
بنت الحير.....	مها الرحيم
بصرالوية.....	صالح التميمي
مرايات ونهم.....	حمود كعيد
ابو سرحان.. كرسنال القصيدة الشعبية العراقية.....	ريسان الخزعلي
الحاج زهير.....	ريسان الخزعلي
مدخل للشعر الشعبي.....	عبد الكريم هداد
عرس الهلي.....	كلظم غيلان
لون الليالي صعب.....	كلظم غيلان

من إصدارات دار صفحات

(1) معجم الألفاظ النفسية والاجتماعية في القرآن الكريم، (التغيرات النفسية والاجتماعية سمات الشخصية، النمو والارتقاء، الجسم البشري، الجماعات والمجتمعات البشرية) د.علي شاكور الفتلاوي، 2016م.

(2) الزبور - مزامير داود - دراسة مقارنة، د.منذر الحايك، 2016م.
تعدّ المزامير أكثر الأسفار قراءة من قبل اليهود والمسيحيين، أما المسلمون؛ فمع إيمانهم بأنبياء بني إسرائيل وكتبهم، إلا أنهم ابتعدوا عن تراثهم الديني، بدعوى تحريفه. وكما أن للمزامير تقاسيرها اليهودية التي لا تعترف بالمسيح، ظلها - أيضاً - تقاسيرها المسيحية التي تقولها، للتبشير، بقدم المسيح. ومع أن المزامير تبدو كلام إنسان هو داود، أو غيره من أنبياء بني إسرائيل، لكن الشروحات الكنسية تقول بأن الله هو الذي كان يوحى لهم ما يتكلمون به. والزبور هو المرادف الإسلامي للمزامير، وقد ذكره القرآن كتاباً منزلاً على داود الذي حظي بدور بارز في القرآن، كما في المزامير، وكلا الكتابين يذكران مشاركة الجبال والطيور الترتيل مع داود. ومع أن المزامير كانت نتاج مجتمع محارب، له رب خاص به، لكنها تبقى نصاً أدبياً وإبداعاً إنسانياً، بكل ما في الانسانية من خير أو شر. وتأتي هذه الدراسة غير التقليدية دعوة للاطلاع على سفر خالد، شغل - ولا يزال يشغل - أعداداً كبيرة، من القراء والدارسين المؤمنين به، وغير المؤمنين

(3) كنزاً رياً، "الكنز العظيم"، الكتاب المقدس للمندائيين، دراسة مقارنة، د.منذر الحايك، 2016م.
تقر معظم الدراسات المقارنة بوحدة قيم وأهداف الأديان، فجميعها ترجو خير الإنسان، وراحة نفسه، ومع اختلافها، فمعظمها واحد بالجوهر الذي هو الإيمان بوجود خالق أعظم، ومن هذه الديانات، وربما أقدمها المندائية التي لم تخرج بشيء عن عالم الأديان السماوية، بل تمثل حالة فريدة من التقارب معها، تأتي هذه الدراسة، من وجهة نظر علمية موضوعية وغير تقليدية، لتقرير وضع المندائية بين الأديان الشرق أوسطية، بشكل عام، والسماوية، بشكل خاص، ولتبين مدى تقاربها في التشريعات والفروض والأحكام. فالمندائية ديانة موحدة، بالتأكيد، تعتقد بأنها على ملة آدم، وأن يحيى نبيا، وأن كتابها يضمها إلى ديانات أهل الكتاب. وهي بمثابة دعوة لقراءة كنزاً رياً، فهو أثر ديني إنساني، بقاية الشفافية، يخاطب النفس البشرية، ويروي قصتها، وينتج الفرصة للمهتمين، لقراءته، والتمعن بروحانيات أقدم تراث، يتبع الآباء الأولين للبشرية، ويعطينا فكرة عن أقدم أنماط التفكير الديني.

(4) الكتاب الأقدس، دراسة مقارنة، د.منذر الحايك، 2016م.
تعد البهائية من أهم الظواهر الدينية التي نشأت في العصر الحديث، ومع ذلك لا يزال يصاحبها كثير من الفموض لدى عدد كبير من الناس، حيث تتولد لديهم أسئلة عديدة، منها: هل البهاء إله أو رسول في ديانته؟ ما هو دور التصوف الشيعي في نشأة البائية؟ وكيف تحولت البائية إلى بهائية؟ إضافة إلى مواضيع: الصراعات على خلافة الباب والبهاء، الفرق البهائية الجديدة، علاقة البهائية بالإسلام، والحروف وقيمتها المقدسة في البهائية، وقد حاول هذا الكتاب الإجابة عنها مع تحليل لهذه الوقائع ومنعكساتها بمنهج علمي نقدي مقارنة.
وبما أن الأقدس هو أحدث كتاب مقدس في العالم فإن الاطلاع على نصوصه سيبيح الفرصة لكل مهتم وباحث عن الحقيقة للتفكير بمقارنات ودراسات تحليلية بينه وبين الكتب المقدسة القديمة، والتي أرجو أن يكون هذا العمل مفتاحاً ومحرضاً لها، فمع القيمة الدينية والتاريخية الكبيرة لنصوص الأقدس فهي أيضاً تزودنا بفكرة عن واحد من أحدث أنماط التفكير الديني للبشرية.

(5) أنجيل برنابا، دراسة مقارنة، د.منذر الحايك، 2016م..
(6) القراخانيون، دراسة في أصولهم التاريخية وعلاقاتهم السياسية ودورهم في الحياة العلمية (315 - 607هـ/927 - 1210م)، أ.د. سعاد هادي حسن إرحيم الطائي، 2016م.

تعد قبيلة القراخانيين إحدى هذه القبائل التركية التي لم تخط بدراسات تاريخية شاملة، نظراً لندرة المصادر التي تحدثت عنها. تناولت في دراستي هذه الأصول التاريخية للقراخانيين. ومناطق استقرارهم، وأهم المدن التي استقروا فيها. وأشارت إلى لغتهم وألقاب أمرائهم ومدلولاتها السياسية، وتناولت - بشكل مفصل - أهم الديانات التي اعتنقوها، وكان آخرها الدين الإسلامي، وأشارت إلى دورهم في نشره بين القبائل التركية وكناهم الطويل في محاربة الكفار من القبائل التركية. وتناولت - أيضاً - اهتمام الأمراء القراخانيين بالبناء والمران، وعلاقتهم مع الخلافة العباسية وتطورها، إذ تميزت باستقرارها مع تبادل الرسل والوفود، ومنعهم الألقاب الفخمة.

وعرجت على أهم ما حققه الأمراء القراخانيين من إنجازات سياسية وعسكرية عبر المراحل التاريخية لإمارتهم، من خلال الإشارة إلى علاقاتهم السياسية مع الإمارات الإسلامية المجاورة والمعاصرة لها في تلك المرحلة التاريخية، وأهم ما تمخض عن هذه العلاقات من نتائج سياسية وعسكرية مع الإشارة إلى أهم السفارات المتبادلة بينهم. وتناولت - أيضاً - أهم الملامح الرئيسية لتطور الحياة العلمية في عهدهم، ولاسيما في بلاد ما وراء النهر، التي تضمنت تطور علوم مختلفة، الإنسانية منها، والعقلية؛ مثل علوم اللغة العربية وعلوم القرآن الكريم وتفسيره وعلوم الحديث النبوي الشريف والتاريخ والرياضيات والفلك والهندسة والطب وعلوم السياسة والأخلاق وغيرها، وقد توضح هذا التطور العلمي من خلال اهتمام عدد من أمراء الإمارة القراخانية بالعلم والعلماء.

(7) الكلمة واللوغوس في الفكر الفلسفي والديني، د. ياسين حسين الويسي، 2016م.

- إن الكلمة هي ذلك اللوغوس المقدس والواسطة بين الله والموجودات - إن هذا المفهوم لم يغيب عند أي فلسفة ظهرت، سواء كانت في فكر اليونان قبل الفلسفة أو في المدارس الفلسفية اليونانية القديمة قبل سقراط أو عند سقراط - إن أهم لفظ تعامل به فيلسوف مع الكلمة هو لفظ الوحي عند سقراط، فقد كان له أثر كبير في الفكر الإسلامي لاحقاً - إن مفهوم الكلمة عند افلاطون تجسد في المثال الذي اشتقت عن نظريته في المثال.

- إن مفهوم اللوغوس أخذ مكانة كبيرة في الفكر الفلسفي والديني اليهودي - يعتبر فيلون الإسكندري من أعظم رجالات اليهود الذين لهم أثر كبير في الفكر اليهودي - لقد كان للفكر الفلسفي اليهودي ابتداء من فيلون وأصحاب القبالة أثر كبير في الفلسفة المسيحية والإسلامية من بعدهم. لقد استمدت الفلسفة الإسلامية بعض الأفكار من ثقافة الحضارات القديمة التي سبقت الإسلام، والصوفية في الإسلام اهتمت وتوسعت في عرض مدلولات الكلمة مما أدى إلى اختلاف في التعبير عن هذا اللفظ، كما أن تعدد معاني الكلمة في الفكر الصوفي، وإن اختلفت، فإنها تدل على شيء واحد، وهو مبدأ الوجود وأساس الخلق والمادة الأولى والواسطة بين الخالق وبين الخلق، وقسم آخر أطلق على الكلمة معنى الحقيقة المحمدية، وذلك باعتبار حقيقة المدة لكل الموجودات والحياة والعلم. وقسم آخر جعل الكلمة بمعنى المطاع، وذلك باعتبارها روح الشريعة، وهو الروح المحمدي لاقتراح طاعته بطاعة الله تعالى (وأطيعوا الله والرسول)، وقسم اعتبر العقل الأول هو دلالة للكلمة، وذلك باعتبار قدسيته.

(8) العهد القديم ومناهج النقد عند الغرب، النقد المصدري أنموذجاً، أسماء الوردي، 2016م

(9) الرؤية الميثولوجية لعقيدة التثليث المسيحية، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، منير تمودن، 2016م.

كلمة التثليث أو الأقانيم كمصطلحان لم يردا قط في أي نص من نصوص الكتاب المقدس بعهديه الجديد والقديم، وأن النصوص التي استدل بها اللاهوت المسيحي لإثبات هذه العقيدة هي نصوص ظنية وليست قطعية، تحتمل الشك والتأويل. عقيدة التثليث لم يشر بها نبي ولا رسول من قبل، والمسيح نفسه وأتباعه لم يأت على لسانهم ذكر صريح لهذه العقيدة. اتباع المسيح الأولون لم يذكر في تعاليمهم التي كانوا يمشرون بها أن المسيح ابن الله أو أنه الأقنوم الثاني في الثالوث المقدس، بل نجد أن الجيل الأول من اتباع المسيح كانوا يرون في المسيح كيشر ومبشر عن الله، إلى أن جاء بولس وأقحم مبادئ الفداء والكنارة والتجسد والتولد من الإله الأب ومنه التثليث. يعتبر بولس أول من أدخل الأفكار الهلنستية إلى المسيحية، فقد كانت سكان مدينة طرسوس التي نشأ فيها بولس المفاجئة من مضطهد الفداء والكنارة وموت الإله وعودته بعد الموت لإدانة الناس، ولأشك أن قصة تحول بولس المفاجئة من مضطهد للمسيحية إلى شديس مسيحي آيات عن مدى وثنية العقائد التي كان ينادي بها هذا الرسول. عقيدة التثليث لم يقرر تأسيسها في المسيحية إلا في القرن الرابع الميلادي خلال مجمع نيقية، وأن الدافع على عقد هذا المجمع وإقراره هذه العقيدة كان دافعا سياسيا ولم يكن دافعا دينيا. وأن قسطنطين إمبراطور الدولة الرومانية وهو الوثني الذي لم يمتنع المسيحية إلا وهو على فراش الموت، فرض هذه العقيدة في هذا المجمع تحت هبة سلطانه وجبروت مملكته ولم يكن إقرارها بدافع الاعتقاد السليم. توحيد الإله في ثلاثة مظاهر أو أقانيم كانت أكثر العقائد شيوعا في الديانات الوثنية القديمة، فقد كانت سائدة عند الهنود القدماء وعند الشعوب الشرقية القديمة وعند المصريين القدماء وعند فلاسفة اليونان الأولون، وتعتبر المسيحية آخر الأديان التي ظهرت فيها هذه العقيدة رغم ادعائها الأصل السماوي لعقائدها. وقد أثبتت الدراسات النقدية المقارنة التطابق والتشابه الكبيرين بين التثليث المسيحي والوثني، وهو ما ينفي الأصل السماوي لهذه لعقيدة. تسربت عقيدة التثليث الوثنية إلى المسيحية عبر أفلوطين الذي عاصر نشأة المسيحية الأولى، والذي كان على اتصال بثلاث مصادر وثنية اعتنقت المذهب التثليثي وهو المصدر الهندي القديم والمصدر الفرعوني والمصدر الفلسفي اليوناني القديم، ومن الفلسفة الأفلوطينية ومن أفكار بولس تبلور المفهوم المسيحي للتثليث. السبب الذي جعل من التثليث الوثني يعرف انتشارا كبيرا داخل المسيحية يرجع إلى الجماهير الكبيرة الوثنية التي كانت تتوافد على المسيحية، بالإضافة إلى أن المسيحيين كانوا يبقون الوثنيين على معتقداتهم وهو ما جعل الديانة المسيحية مسيحية في مظهرها لكنها وثنية في جوهرها.

إثبات الفرضية التي طرحها العديد من علماء تاريخ الأديان، وهي أن المسيحية بدأت ديانة توحيدية، ثم حدث لها انحراف إلى التثليث زمن ظهر بولس. أمام هذه المعطيات وهذه النتائج لا يسعنا إلا التسليم بالأصل الوثني لمقيدة التثليث وبالموافقة التامة لهذه العقيدة بما جاء في الميثولوجيات القديمة. هذا وإنني لا أدعي أنني أحطت بجميع جوانب الموضوع، فموضوع الرؤية الميثولوجية لمقيدة التثليث المسيحية من المواضيع التي الممتدة عبر الزمن، والأمل معقود إن شاء الله على الدراسات الحديثة لتاريخ الأديان لنبيش المزيد من الحقائق التاريخية، ولربما تكشف لنا الأركيولوجيا من جهتها أيضاً مزيداً من الأدلة باعتبارها الشاهد الصادق والدليل العلمي لإثبات وثنية التثليث المسيحي.

(10) الرهبنة المسيحية والتصوف الإسلامي- دراسة مقارنة، 2016م.

(11) التطور والتجديد في شعر بشار بن برد، د. نعيم اليحيى، 2016م.

كان بشار بن برد الكفيف في طليعة شعراء العصر العباسي الأول، وأكثرهم تأثيراً في الانقلاب الشعري الذي امتاز به ذلك العصر، ولعل أوسع تجديد شعري عرفه العصر العباسي هو التجديد البيدي، وقد سمّاه معظم النقاد القدماء "شعر المحدثين". ويجمع الدارسون - قديماً وحديثاً - على أن بشار بن برد رائد هذا المذهب، وأنه كان يحافظ على توازن دقيق بين العناصر الجديدة والعناصر التقليدية، ومما اشتهر له قوله في الأذن التي أغنته عن العين:

يا قوم أذني ليمض الحي عاشقة والأذن تمسّق قبل العين أحياناً

(12) الغزل عند عمر بن أبي ربيعة، د. نعيم اليحيى، 2016م.

ما تزال أشعار عمر بن أبي ربيعة تشغل الباحثين والعاشقين، وتثير الإعجاب بالمجتمع الحجازي الذي أنتج هذه الشاعرية الخصبة. ويروي صاحب الأغاني أن عمر كان يستعد استعداداً خاصاً لملاقاة النساء الأرستقراطيات السافرات في مواكبهن إلى الحج، أو للاعتمار، إلى حد أنه تمنى لو كانت أيام السنة جميعاً حجاً، أو عمرة، فقال:

ليت ذا الدهر كان حتماً علينا كل يومين حجة واعتماراً

(13) الحب هو الحقيقة الوحيدة دراسات باراسيكولوجية، برايان ل. ويس، ترجمة ابتسام الرومي، 2015م.

رجل وامرأة كانا يشدان المعونة من الطبيب النفسي برايان ويس لمساعدتهما على حل مشاكل حياتهما. بيدرو واليزابيث لم يكونا يعرفان بعضهما. وقد كانا يقصدان عيادة الطبيب، في أيام مختلفة. بالتدريج: اكتشف الطبيب ويس أنهما تحت التوهم الغناطيسي يسردان نفس التفاصيل عن حياة سابقة قبل ألفي عام. الجنود الرومان أساموا معاملة رجل حتى الموت في فلسطين آنذاك- بيدرو كان ذلك الرجل المقتول، واليزابيث كانت ابنته. لاحظ ويس أن بعض الاسترجاعات السابقة للحيات الماضية تتطابق بالنسبة لكليهما. هل عاش كلا مريضيه حياة مشتركة عدة مرات؟ برايان ويس كان يريد الجمع بينهما، ولكنه مرتبط - كما هو معروف - بواجب الصمت: كطبيب نفسي...

(14) الكتاب المقدس والقرآن الكريم والعلم، موريس بوكاي، مراجعة وتقديم د. مختار الحايك، 2015م. بفضل اتساع أفق الدكتور بوكاي العلمي وثقافته الدينية وإجادته العربية أغنى كتابه الأول، الذي عد فاصلاً في مجال كتب الأديان المقارنة، والذي اشتهر في طبعته العربية باسم: "التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث"، والذي نشر لأول مرة عام 1976. ثم تعددت طبعاته بعد ذلك حتى لا تكاد تحصى، كما تُرجم لأكثر من خمسة عشرة لغة، وعد لسنوات كثيرة من أكثر الكتب رواجاً. ونحن نقدمه اليوم وقد اخترنا له العنوان الأدق ترجمة، وهو: "الكتاب المقدس والقرآن والعلم". بالرغم من الفصول المتعددة فقد ركز الدكتور بوكاي في كتابه هذا على موضوعين أساسيين، الأول: تناول فيه الروايات الدينية الكبرى مثل: خلق العالم وظهور الإنسان، وحادثة الطوفان، وبعض الروايات الأخرى حول مظاهر الطبيعة وغيرها، وقابل كل ذلك مع معطيات وحقائق العلم في زمانه الحاضر. أما الموضوع الثاني: فهو دراسة مقارنة بين رواية القرآن ورواية التوراة حول فروع الخروج، وقد حدد نقاط الخلاف والاتفاق بين الروايتين، مركزاً على رواية القرآن حول نجاة بدن الفرعون بعد غرقه. وقد عرض آيات القرآن على نتائج الاكتشافات العلمية في عصره، دون زيادة أو نقصان، ولذلك سيظل عمله رائجاً، يعود إليه الباحثون والقراء ليجدوا فيه بعضاً من العلم الذي حُضِن الإسلام الحنيف على طلبه.

15) شوكا سابيتاني حكايات الببغاء السبعون المسمى ألف ليلة وليلة الهندية، د. منذر الحايك، 2015م.

يضم كتاب شوكا سابيتاني مجموعة قصص وأساطير كتبت أصلاً باللغة السنسكريتية، حيث تتخذ أبطالها من البشر والجن، ثم تُطوّل الحيوانات فتروي القصص والأمثال. وتتطاول حكاياته لقروي حياة الملوك ثم تتهاوى لتحكي عن قاع المجتمع. ومع أن بعضهم يحذرون منه لتضمنه الفاظاً وقصصاً ماجنة، لكنه ظل واحداً من أكثر الأعمال الأدبية شهرة وشعبية في الهند. وبالمقابل يمتد كثير من أبحاث الكتاب كانت تجربة رائدة، لامتيازها بإيجاز العرض وفجائية تطور الحدث ودهشة النهايات، ولما يتضمنه من أحداث مشوقة امتزجت فيها الحقيقة بالخيال، مما يجعل المتلقي يعيش زمن المعجزات في حيز من اللازمان. كل ذلك جاء على لسان ببغاء فصيح يقص على سيدته حكاية في كل ليلة ليردعها عما تعتمزه من خيانة لزوجها الغائب، مما دعى لتسميته ألف ليلة الهندية. وبالرغم من أن الكتاب يطوف بنا خلال حكاياته متجولاً عبر بلدان الشرق الواسعة من الصين إلى اليمن والأناضول وما بينهما، فيوثق بقوة للظروف الاجتماعية القديمة التي عاشتها تلك البلدان، لكننا في النهاية نجد أن رواياته هي ابنه حقيقية لبينة الهند في العصور الوسطى، حيث كان الإسلام والثقافة الإسلامية من الجيران الأقربين لها.

16) تاريخ حمص وقرائها الشعبي، د. منذر الحايك، 2015م.

تتالت على مدينة حمص عبر تاريخها الطويل ثلاثة عهود شهدت فيها ازدهاراً خاصاً بها ونابهاً منها، حيث بدأت بمصر ذهبي مع أسرة شمس غرام ومعبد الشمس الذي تمكن كاهنه الياق من تولي منصب الإمبراطور في روما. ثم تلاه عصر فضي عندما أصبحت مركزاً لجند الفتح المدم، ومستقراً للعدد الأكبر من الصحابة. مما مكّنها من تأسيس أولى مدارس الحديث الشريف في صدر الإسلام. ثم جاء عصر برونزي مع أسد الدين شيركوه الذي أقام فيها واحدة من أقوى الممالك الأيوبية التي وقفت في وجه الفرنج. ويستكمل التراث الذي هو تاريخ الشعب الحقيقي قصة حمص، فنجد المصدّر الحمصي كاملاً بكل تفاصيله، مع المفا. والاحتفالات الشعبية بالمناسبات الدينية: رمضان، والأعياد، ورحلة الحج. ثم خمسانات حمص الفريدة والمشهورة: التبات، والحلاوة، والمشايخ. وتجد البيئة الطبيعية مكانها في التراث الشعبي في احتفالات الربيع: عيد الخضر وأربعة المرتشي والسييران. ولا يكتمل التراث بدون الأساطير الشعبية التي كانت تنتشر في حمص. وينتهي الكتاب بجولة أثرية على أهم المواقع في المدينة القديمة.

17) الاتصال اللغوي الشفهي (الصعوبات والتشخيص والعلاج)، د. عوض هاشم، 2015م.

إذا كان الاتصال Communication هو عملية تفاعل تتم بفرض تبادل المعلومات والأفكار والحاجات والرغبات في عملية تفاعلية تتطلب وجود اللغة Language باعتبارها شفرة Code اجتماعية مشتركة ونسقاً لتمثيل المفاهيم باستخدام مجموعة من الرموز المعنوية وترابطات مختلفة لتلك الرموز وفقاً لقواعد معينة، فإن عملية الاتصال تتضمن الانصات، والتحدث، والقراءة، والكتابة حيث يركز التعلم الأكاديمي على هذا الاتصال اللغوي المركب. وإذا كانت الدراسات تؤكد اقتران اللغة بالاستخدام الاجتماعي الذي يحققه الفرد عن طريق الاتصال الفعال في شؤنه المختلفة، فإن اللغة هي التي تقوم بوظيفة التعبير عن الفكرة والاتصال والتواصل بين الناس. وهي بذلك ظاهرة اجتماعية تخلقها طبيعة الاجتماع وتنبعث من الحياة الاجتماعية ومقتضياتها. وتنبع أهمية هذا الكتاب من الدور الذي تقوم به اللغة الشفهية في الموقف الاتصالية الحياتية، وأثر ذلك على النمو العام للفرد في النواحي النفسية، والاجتماعية، والتربوية، واللغوية وذلك من خلال الحد من صعوبات تعلم اللغة الشفهية في مواقف الاتصال المختلفة في مرحلة مبكرة، حيث تؤثر هذه الصعوبات بشكل مباشر أو غير مباشر على التحصيل الدراسي، والتكيف النفسي والاجتماعي للفرد.

18) الأنجيل الأربعة - دراسة نقدية، سليمان حفيظ، 2015م.

التجربة التاريخية الإسلامية في العلاقة مع (الأخر) تضمننا أمام قاعدة ذهبية في تدبير الاجتماع الإنساني (البر قاعدة التعامل مع الآخرين)، لذلك فالإنكار لـ (الأخر) واحتقاره واضطهاده وتجريده من الإنسانية وحقوقها صنعتها (الحضارة) في طورها الروماني، لقد أصبح الإسلام اليوم أكثر من أي وقت مضى عرضة للهجمات التصيرية بشتى الطرق، وذلك وفق خطط ممنهجة قصد التأثير على المتلقي المسلم، الكتاب يطرح إشكالية كبرى، تتمحور حول كيفية حديث القرآن عن التوراة والإنجيل، ومدى صحة الكتاب المقدس أو تحريفه إسلامياً؛ لأن المسيحيين يحتاجون بالقرآن الكريم كدليل على صدق كتابهم، بعدما أكدوا أنه - الكتاب المقدس - كتب بوحى من الروح القدس. - هذا الموضوع وسيلة للدفاع عن الإسلام وصمد الهجمات الموجهة ضده. - بيان وقضع منهج احتجاج المسيحيين بالقرآن. - الوقوف على تفسير الآيات القرآنية الخاصة بالحديث عن التوراة والإنجيل. - التأكيد على أن الإنجيل قد تعرض للتحريف والتغيير. - تزويد المتلقي بمادة معرفية غنية بالحجج والأدلة من مختلف المصادر والمراجع كي يعرف الحقيقة.

